الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

ديكارت

رائد الفلسفة في العصر الحديث



دار الكتب العلمية

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ٩٤٢٤/١١ - تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس : ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣

الأعلام من الفلاسفة



إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨١٥٥٧٣



مقدمــــة

الفلسفة أصلها يوناني، ومعناها محبة الحكمة، ولقد أوتيت أقوام كثيرة من قبل اليـونان ومن بعـدهم حكمة وفكـراً وحضارة وفنـاً ولكن الحكمة التي اختص بها اليونان كانت فريدة في نوعهـا وإليها وحـدها ينصـرف اسم الفلسفة بمعنـاها الـدقيق، فـاليـونـان هم أول من قـدم المنهج والمصطلح الذي سارت عليـه الفلسفة إلى اليـوم، ومذاهبهم التي جادت بها قرائح فلاسفتهم قد امتدت إلى تفسير الكـون والحياة الإنســانيـة على الســواء حتى ليمكن أن نقــول إنهم أول من حــدد المشكلات والاتجاهات الرئيسية في الفلسفة حتى اليوم.

وكـانت الفلسفة اليـونانيـة التي ولدت في القـرن السـادس قبـل الميلاد ثمرة لظروف وعوامل حضارية واقتصادية خطيرة. كان العـامل الـرئيسي لنشأة الفلسفـة في اليونـان هو انتقـال المجتمع اليـوناني من مجتمع قبلي تحكمه التقاليد الموروثة والأسـاطير الـدينية ويقـوم على اقتصـــاد بـدائي أســاســه الــرعي والــزراعــة إلى مجتمــع دولــة المـدينةCity - State ، ومـع قيام دولـة المدينـة ظهر تنـظيم جـديـد للمجتمع أساسه الأسرة الأبوية والملكيـة الفرديـة واستخدام الـرقيق، وفي ظل هذا المجتمع أمكن للإنسان السيطرة على الطبيعة بـاكتشاف

الجديد واستخدامه في صناعة الأسلحة والآلات، وكان استخدامه في العملة النقدية من أهم أسباب نشاط التجارة واتساعها، وذلك لسهولة التعامل به. ومع اتساع التجارة نشطت حركة الملاحة والاكتشاف والاستعمار، وكان انتصار اليونان على الفرس في القرن الخامس قبل الميلاد إيذاناً بانتصار الديمقراطية التي تحققت في أثينا لأول مرة في التاريخ.

وفي ظل الديمقراطية الأثينية تحققت مبادىء المساواة بين المواطنين، وأخذ برأي الأغلبية العددية في شؤون السياسة والحكم وأصبح للفرد مكانه في المجتمع، وأنتجت أثينا روائع فنها الخالد في المسرح والنحت والتصوير وقدم فلاسفتها نظرة جديدة للعالم تساير التطور المادي الكبير.

لكن الصراع بين القديم والجديد ما لبث أن تحوّل إلى حرب أهلية مزقت أوصال البلاد إلى أن جاءت امبراطورية الاسكندر الأكبر فكانت آخر انتفاضة للحياة، سرعان ما أعقبتها نكسة الاضمحلال والذبول.

وفي العصر الهلنستي انتقلت الحركة الفكرية إلى مراكز جديدة للثقافة في غير بلاد اليونان تبعاً للقوى السياسية التي بدأت تعمل عملها في سير مجرى التاريخ.

وكانت الاسكندرية من أهم مراكز العلم والفلسفة بعد أثينا، وعكست الفلسفة في هذا العصر الهلنستي آثار الحياة السياسية المضطربة والأزمات التي حلت بالشعوب نتيجة لطغيان الحكام وانشغالهم في حروب ومنازعات لا تنتهي، فكان الغني يزداد غنى

والفقير يزداد فقراً، ولا أمل في إصلاح الأحوال أو تغييرها، وهكذا لم يجد الفيلسوف في العصر الهلنستي وفي حكم الرومان حلاً ايجابياً فلجأ إلى السلبية والعزلة، ولم يعد يرى من خير أو حق أو جمال إلا في عالم مثالي لا يرقى إليه الحس ولا العقل وإنما يتكشف للوجدان الصوفي، واختلطت رؤى الفلاسفة برؤى رجال الدين حتى انحصرت مهمة الفلسفة في العصور الوسطى في خدمة الدين.

ولكن العصور الوسطى التي وجدت في الفلسفة اليونانية ما يؤيد نظرتها الدينية إلى الكون والإنسان والتي أخذت عن أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الجديدة مدداً عظيماً من الآراء قللت من شأن كثير من الآراء والفروض الفلسفية التي ساعدت على تقدم الإنسان الفكري والعلمي.

من أجل هذا رجع عصر النهضة إلى اليونان يحيي ما في تراثهم الفلسفي من نزعة إنسانية تعارض جفاف الروح الاسكولائية وتساعد على كشف آفاق جديدة من المعرفة والعلم في شتى أنحاء الحياة.

ونحن اليوم على أبواب نهضة عربية كبرى يجدر بنا ألا نغفل تجربة أسلافنا مع هؤلاء اليونان، فمما لا شك فيه أن التفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام قد أخذ الكثير من اليونان وأنه قد تطور بفضل ما أخذه من غيره وما أضافه من صميم ذاته حتى بلغ أوج ازدهاره في عصر العباسيين.

وكما أخذ العرب عن اليونان منذ بدء دولتهم الفتية، أخذت أوربا عن العرب واليونان في مطلع عصر النهضة، ولا بد لنا كي نصل الماضي بالحاضر من أن نعي التراث القديم بأكمله متصل الحلقات

كامل البيان حتى تكتمل لنا نظرة شاملة تقيم التراث وتحدد في أي اتجاه يسير التقدم وبأي المناهج يبلغ العقل الحقيقة، ويكتشف المجهول من أجل خير الإنسان وسعادته في هذه الحياة.

وهذه دراسة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تتكون من مقالات فلسفية عن رائد الفكر الحديث «رنيه ديكارت» أقدمها للقارىء، وقد عالجت في هذه الدراسة مشكلة أو فكرة الكوجيتو، فديكارت قدم لنا وجهة نظر معينة في فهمه للكوجيتو، وهناك من الفلاسفة من له وجهة نظر أخرى، مثل هين دي بيران، وقد أردت أن يعيش القارىء بنفسه مع هذه المشكلة من خلال وقوفه على وجهة نظر ديكارت.

وبعد، فإني شديد الأمل في أن تؤدي هذه الدراسة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي أقدمها اليوم إلى القارىء العربي بوجه عام وإلى طالب الدراسات الفلسفية بوجه خاص الغرض المنشود منها، وهو تمكين حب الحكمة أو الفلسفة في قلبه، وتحريك اهتماماته الفكرية والثقافية والسياسية جميعاً، لأني أؤمن أن كل هذا متشابك ومتصل، وأنه ليس ثمة علم غير الفلسفة يستطيع أن يقدم هذه النظرة الشمولية إلى الحياة، ويحقق من وراء دراسته هذه الأهداف كلها.

كتبه

كامل محمد محمد عويضه
جمهورية مصر. المنصورة
عزبة الشال ـ ش جامع
نصر الإسلام

* . * . *

رنيه ديكارت
[١٥٩٦ ــ ١٦٥٠ م]

١ ــ مولده ونشأته:

ولد ديكارت في مدينة لاهي من مقاطعة التورين الجميلة بفرنسا، على الضفة اليمنى لنهر الكروز، ودرس في مدرسة شهيرة من مدارس أوربا، هي مدرسة «لافليش» للآباء اليسوعيين، وتعلم في هذه المدرسة الكثير من العلوم في ذلك الوقت، مثل البلاغة، والشعر والتاريخ، والرياضيات، والخطابة، والفلسفة.

٢ ــ أساتذته الذين تأثر بهم وسيرته العلمية:

تأثر ديكارت في ذلك الوقت بآراء اثنين من أساتذته، هما الأب مريسن الذي ظل يراسله طوال حياته، والأب فرنسوا مدرس الرياضيات، وكان هذا الأخير يهدف إلى وضع أساس علم رياضي كلي، يكون أساساً للعلوم الرياضية الجزئية. وفي سنة ١٦١٦ حصل على شهادة البكالوريا، وبعد عدة أشهر اجتاز بنجاح امتحان

الليسانس في الحقوق من جامعة پواتيه[1].

وبعد حصوله على الليسانس ذهب ليتطوع في جيش الأمير موريس دي ناسو بهولندا، وكان رئيساً للمدرسة الحربية الدولية، وفي مدينة بريدا (بهولندا) تعرف على طبيب عالم يكبره بثمانية أعوام هو «بيكمان»، وكان مهتماً بفكرة تطبيق الرياضة على الطبيعة. وشجع ديكارت على كتابة بحث عن سقوط الأجسام وآخر عن ضغط السوائل كما كتب بحثاً في الموسيقى.

ثم غادر هولندا إلى الدانمرك والى جنوب المانيا في سنة ١٦٦٩ حيث حضر احتفالات تتويج الامبراطور وانضم إلى جيش أمير بفاريا.

وكتب ديكارت مذكراته في ذلك الوقت في كراسة تعرف باسم (الأفكار الخاصة)، وكان يأمل في وضع أصول علم جديد، بديع عجيب ومدهش..

وفي ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ تراءت له الرؤيا المشهورة التي دوّنها في كراسة الألمبيقا وجاءت هذه الرؤيا ليطمئن إلى نفسه وإلى حقيقة هذا العلم. وهو يقول إن روح الحقيقة قد أوحت إليه بما يلي:

١ ــ العلم الواحد.

٢ ــ العلم الواحد لا بد وأن يكون من عمل شخص واحد. أما العلوم الجزئية فهي من عمل مجموعة من الأشخاص.

---

(١) الفلسفة نشأتها وتطورها، د. نازلي إسماعيل، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣.

٣ ـ إن بذور العلم كامنة في نفوسنا ولا تظهر بالوسائل المنطقية التي يستخدمها عادة العلماء المدعون.

٤ ـ إن هذه النصائح الإلهية قد وجهت إلى ديكارت لأنه أقدر على فهمها من غيره من الناس، ولقد أرسلته العناية الإلهية ليمنح الإنسانية هذا العلم.

ويقول جوبيه[١] إننا لا نستطيع أن نحدد ونعيّن هذا العلم بصورة دقيقة في ذلك الوقت. ذلك لأن ديكارت نفسه كان لا يعرف بوضوح هذا العلم، ولقد كتب في مذكراته في اليوم التالي (١١ نوفمبر) «أنه يدعو الله أن يتيسر له سبيله، وأن يهديه إلى طريق الحق، كما يدعو السيدة العذراء أن ترعاه في هذه المهمة الكبيرة».

وفي سنة ١٦٢٠، استطاع أن يقابل العالم الرياضي الألماني المشهور فولهابر Faulhaber في مدينة أولم Ulm . وكان هذا العالم الرياضي يطلب من علماء الرياضة في ألمانيا حل المسائل الرياضية الصعبة، فقدم له ديكارت حلولاً لها. ويبدو أن ديكارت قد اطلع في هذه الأوقات على أعمال بيتر روث Roth ، وبنيامين برامر Bramer ؛ وقد ذكرهما صراحة في كراسة الأفكار، كما أخذ عنهما بعض أدوات الرسم والقياس المختلفة، كما يقول في كراسة البرناسس Parnassus.

ويرى الأب ايمري[٢] أن رؤيا ديكارت هي تجربة صوفية جعلته

---

(١) Henri Goubier: La pensée religieuse de Descartes Vrin 1942.

(٢) Emery: Pensées de Descartis sur la Religion et la morale.

يتجه بعلمه وبروحه نحـو الله، وفي عام ١٦٢٥، أوفـى بـالنذر الـذي نذره على نفسه في ليلة ١٠ نـوفمبر، وقـام بزيـارة لعذراء لـوريت في ايطاليا.

٣ ـ سفره إلى هولندا:

ظـل ديكـارت في بـاريس لمـدة ثـلاثـة أعـوام من ١٦٢٦ إلى ١٦٢٨. وفي سنة ١٦٢٧ دعاه رسـول البابـا للاستمـاع إلى محاضـرة يلقيهـا شانـدو. فتقدم لعـرض بعض آرائه في حضـور الكردينـال دي بيرول مؤسس جمعية الاوراتوار Oratoire، فشجعه على صياغة هـذه الميتافيزيقا الجديدة، ونشرها على الملأ. لـذلك فكـر في السفر إلى هـولندا، طلبـاً للراحة والهـدوء بعيداً عن بـاريس التي كـانت الحيـاة الاجتماعية فيها تستغرق الكثير من وقته.

وكـانت لهولنـدا سمعة طيبـة في ذلك الـوقت، كانت داراً لنشـر العلوم والفنـون، وبلداً يتمتع فيهـا أهله بالحـرية التـامة. وعـاش في هولندا ما يقرب من عشرين عاماً، فكانت من أخصب فتـرات حياتـه. كان في هذه السنوات لا يحفل بآراء الآخرين وكان كثير التأمل. ومما يـذكر أن أحد أصـدقائـه سألـه عن أهم الكتب التي يعنى بقراءتهـا، فأخبره أنه ليس لديه كتباً في مكتبته[١].

والحق أننـا نشـك في هـذا الـرأي، ونحن نعتقـد أنـه اطلع في هولندا على كل ما كان موجوداً من كتـب ومخطوطات ومراجـع تتصل بالتراث الـلاتيني واليونـاني والعربي والعبـري! كما أنـه اهتم بالعلوم

---

(١) Descartis: Oeuvres et Lettres. La Pléiade, Paris 1952, Préface.

الـرياضيـة والطب والعلوم الـطبيعية، وتعمق في دراسـة البصريـات، وصناعة العدسات والنـظارات، وصادق العلمـاء من أمثال ميـدورج، وموارت وهينجنز وغيرهم، وراسل فـريير Ferriere ، وكـان صانعـاً ماهراً لجأ إليه لكي ينفذ له تصميم عدساته، وكان كثيراً ما يـطلب منه الحضور من باريس إلى هولندا على نفقته الخاصة.

٤ ــ مصنفاتــه:

(ا) ولد ديكارت ببلاد هي من أعمال مقاطعة تـورين بفرنسـا كمـا ذكرنـا من قبل ولمـا بلغ الثامنـة أدخل مـدرسة «لافليش» لـلآباء اليسـوعيين والتي كـانت من أشهـر المـدارس في أوربـا، فمكث بهـا ثماني سنوات حتى أتم برنامج الدراسة فيها. وكانت الفلسفـة تحتل في هذا البرنامج مكاناً فسيحاً، فتمتد على الثلاث سنوات الأخيرة، وكان تدريسها عبارة عن شرح كتب أرسطو موزعة إلى مجموعـات ثـلاث، لكل سنـة مجموعـة. كتـب المنـطق، فكتب الـطبيعيات وإلى جانبها الرياضيات، فكتاب النفس وكتاب ما بعد الطبيعة.

وأعجب ديكارت بوضوح الرياضيات ودقّتها وإحكام براهينها، أما الفلسفة فتركت في نفسه أثراً سيئـاً لكثرة مـا فيها من أخـذ ورد وأعتقد أن اختلاف الفلاسفة مدعاة للشك في الفلسفـة وفي باقي العلوم التي إنما تقوم على الفلسفة وتستمد منها مبادئها.

---

(١) نشـر هذا الفصـل أولاً في مجلة المقتطف (١٩٣٧) بمنـاسبـة احتفـال فرنسا، واحتفال المعاهد في أنحاء العالم، بانقضـاء ثلاثـة قرون على نشـر ديكارت كتـابه الشهيـر «مقال في المنهـج» وأثبتناه هنـا مع بعض تنقيح وزيادة.

هذا ما نقرأ في «المقال في المنهج» ولعل ديكارت يضيف إلى العهد والصبا حكماً نضج عنده فيما بعد. على أن من المحقق أنه تعلق بالرياضيات وانصرف عن الفلسفة إلى زمن، ولم يكن يخصص لها سوى ساعات في العام.

(ب) غادر إذن المدرسة في السادسة عشرة. وبعد أربع سنوات (١٦١٦) تقدم لامتحان القانون في بواتيني ونال الإجازة. وبعد سنتين تطوع للخدمة في جيش الأمير موريس دي ناسو بهولندا، وكانت حينذاك حليفة فرنسا على اسبانيا، وعرف هناك طبيباً شاباً يدعى إسحق بكمان «أيقظه من سباته» على حد قوله إذ عرض عليه عدداً وفيراً من المسائل الرياضية والطبيعية وكانا يعالجانها معاً.

وهذه مرحلة هامة في حياة ديكارت، فإن فكره تكوَّن في الوقت الذي كان العلم الطبيعي الحديث يتكون فيه بتطبيق المنهج التجريبي والاستدلال الرياضي على الظواهر الطبيعية.

(جـ) وفي السنة التالية (١٦١٩) ترك جيش الأمير إلى جيش آخر فآخر من جيوش الأمراء الألمان وحل الشتاء، وخلا ديكارت إلى نفسه في حجرة دافئة في قرية مجاورة لمدينة أولم، وإذا بنشوة علمية غريبة تغمره وتبلغ أقصاها في العاشر من نوفمبر، وإذا به يستكشف في حلم «أسس علم عجيب» بل ثلاثة أحلام تتابعت في تلك الليلة حتى اعتقد أنها آتية من علٍ. هذا الحلم يدلنا على شدة استغراق ديكارت في تفكيره. أما العلم العجيب فقد تضاربت فيه الآراء وأغلب الظن أن المقصود به «منهج كل» يرد العلوم جميعاً إلى الوحدة ذلك المنهج الذي سيعلنه في المقال.

(د) وعدل ديكارت عن المهنة العسكرية وراح يطوف في أنحاء أوربا تسع سنوات حتى وصل باريس سنة ١٦٢٨ .

تسع سنوات لم ينقطع في أثنائها عن معالجة المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية، أي بتجريدها من المبادىء الفلسفية التي كانت لاصقة بها عند أرسطو والمدرسيين، وردها إلى مسائل رياضية. وإلى هذا الدور يرجع استكشافه للهندسة التحليلية، أي تطبيق الجبر على الهندسة أجل كان نفر من العلماء القدماء والمعاصرين قد سبقوه في هذا المضمار فعرضوا أمثلة على تطبيق هذا المنهج، بيد أن هذه الأمثلة كانت عندهم مجرد طرائق عملية لا يجمعها تصور كلي، فرأى ديكارت السبب الذي من أجله تفلح هذه الطرائق الجزئية وهذا السبب أدى به إلى منهج كلي يطبق على جميع الحالات بغض النظر عن طبائعها الخاصة، إذ إنه نظر إلى العلم بعين الفيلسوف، فبلغ إلى كلياته، ووسع مدى تطبيقه ولعل الهندسة والحساب يقومان في الترتيب والقياس وأن المطلوب من الجبر التعبير عن أهم قوانين الترتيب والقياس، وأنه من الممكن وضع علم تكون صيغه أبسط من صيغ الحساب وأكثر تجريداً من أشكال الهندسة. فتطبق على الأعداد والأشكال جميعاً، أي على كل ما هو مرتب وقابل للقياس.

فرمز بأحرف لخطوط الشكل الهندسي وعلاقات الخطوط ومثل الشكل بمعادلة كان استخراج نتائجها بالجبر كافياً لاستكشاف جميع الخصائص وإلى هذا الدور أيضاً يرجع كتابه قواعد تدبير العقل وهو بمثابة منطق جديد مستمد من مناهج الرياضيين. ولكن ديكارت لم يتمه، فبقي مطوياً إلى أن طبع بعد وفاته بنصف قرن «١٧٠١».

(هـ) انقضت السنوات التسع ولم يشرع ديكارت في البحث عن اسس فلسفة أجود من الفلسفة الدارجة كما يقول، على أنه كان قد حصل من الآراء الجزئية قدراً يذكر، حتى جرؤ على عرضها في نوفمبر ١٦٢٨ في مجلس خاص كان أهم أعضائه الكردينال دي بيريل. عرض هذه الآراء على أنها تؤلف فلسفة مسيحية منافية لفلسفة أرسطو (والقديس توما الأكويني بالطبع)؛ فأعجب به الكردينال وكان أوغسطنيّاً، وشجعه تشجيعاً حاراً على مواصلة بحثه وإتمام فلسفته، خدمة للدين وصدّاً لهجمات الزنادقة. وهذه واقعة لها خطرها، ندرك منها أن العلم الطبيعي الرياضي أو الآلي صرفه عن أرسطو إلى أفلاطون، وأنه تأثر (ولو بالواسطة) بالأفلاطونيين المسيحيين. فلن نعجب إذا وجدنا عنده شيئاً من القديس أوغسطين وشيئاً من القديس أنسلم، وشيئاً من دونس اسكوت، وشيئاً من أوكام وغيره من الاسميين.

(و) لم ترقه الحياة في باريس، وأراد أن يتفرغ لوضع فلسفته، فقصد إلى هولندا في أواخر تلك السنة، وهناك دون رسالة قصيرة في «وجود الله ووجود النفس» يرمي بها إلى إقامة أسس علمه الطبيعي، ثم عاد إلى الاشتغال بالطبيعيات وشرع في تحرير كتابه «العالم» وواصل العمل فيه إلى سنة ١٦٣٣، وإذا بالمجمع المقدس يدين جليليو لقوله بدوران الأرض، وكان ديكارت قد اصطنع من جهته هذا القول، فعدل عن مشروعه وطوى كتابه (وكان شديد الحرص على هدوئه وعلى احترام الكنيسة) فلم تنشر أجزاء الكتاب إلا بعد وفاته بسبع وعشرين سنة (١٦٧٧) على أن ديكارت سيلخصه في القسم الخامس من «المقال» وفي «مبادىء الفلسفة» وقد كان صديقه الأب

مرسين أجرأ منه إذ نشر سنة ١٦٣٥ مؤلفات جاليليو ودافع عنه.

(ز) ورأى ديكارت أن يمهد الطريق لمذهبه ويجس النبض حوله، فأذاع سنة ١٦٣٧ شيئاً من علمه الطبيعي في ثلاث رسائل قدم لها برسالة يقص فيها تطور فكره، ويجمل مذهبه في الفلسفة والعلم. وكان العنوان الأصلي للكتاب برمته «مشروع علم كلي يرفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة، حيث يفسر المؤلف أغرب ما استطاع اختياره من موضوعات تفسيراً يسهل فهمه حتى على الذين لم يتعلموا». فاستبدل به هذا العنوان «مقال في المنهج لاجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة، وهي التطبيقات لهذا المنهج». ويبين لنا من هذا أن الوحدة قد تمت في فكر ديكارت بين الفلسفة والعلم الطبيعي الرياضي والغاية المرجوة منه وهي «رفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها».

(جـ) وأراد أن يعرض مذهبه على اللاهوتيين باللاتينية بعد أن عرضه على عامة المثقفين بالفرنسية «آملاً أن الذين لا يستخدمون سوى عقلهم الطبيعي خالصاً يقدرون آراءه خيراً من الذين لا يؤمنون إلا بالكتب القديمة». فعاد إلى ما في «المقال» من آراء فلسفية، فتوسع في شرحها وتأييدها، فكان له من ذلك كتاب أسماه «تأملات في الفلسفة الأولى، وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس». وقبل تقديمها للطبع استطلع فيها رأي نفر من الفلاسفة واللاهوتيين ليستدرك ما قد يأخذونه عليه، فيهيء للكتاب قبولاً حسناً وينال رضا لاهوتيي السوربون فدونوا اعتراضات كثيرة ألحقها بالتأملات وعقب

عليها بردوده، ونشر الكل سنة ١٦٤١، وفي الطبعة الثانية (١٦٤٢) قال في العنوان «تمايز النفس من الجسم» بدل «خلود النفس» على اعتبار أن النفس متى كانت متمايزة من الجسم كانت خالدة، ونشرت للكتاب ترجمة فرنسية سنة ١٦٤٧ بقلم الدوق دي لوين.

(ط) وخطر لديكارت أن أنجح وسيلة لإذاعة فلسفته وعلمه الطبيعي ربما كانت تلخيصهما في كتاب مدرسي سهل التناول، فنشر سنة ١٦٤٤ باللاتينية (وكانت لغة العلم والتعليم في أوربا) كتاب «مبادىء الفلسفة» مع إهداء إلى السوربون، وحاول أن يحمل معلميه السابقين على تقريره في مدارسهم فيحل هو محل أرسطو، فلم يجيبوه إلى رغبته. ونشرت للكتاب ترجمة فرنسية سنة ١٦٤٧ مع إهداء إلى الأميرة إليزابيث، ورسالة إلى المترجم عرض فيها فلسفته عرضاً عامّاً، وبين ما بينها وبين الفلسفة القديمة من تعارض.

(ي) ومن ذلك الحين مال إلى الأخلاق، وكتب فيها رسائل إلى الأميرة اليزابيث ابنة فردريك ملك بوهيميا المخلوع واللاجىء إلى هولندا. هذه الرسائل يظهر فيها تأثير الرواقيين وبخاصة سنيكا. ثم وضع «رسالة في انفعالات النفس» وهي آخر مؤلفاته، نشرت سنة ١٩٤٦، وتخللت إقامته الطويلة في هولندا ثلاث رحلات قصيرة إلى فرنسا (١٦٤٤، ١٦٤٧، ١٦٤٨) ومناقشات حادة بينه وبين بعض العلماء واللاهوتيين، ونزاع عنيف بين أنصاره وخصومه.. وفي سنة ١٦٤٩ قصد إلى استكهولم تلبية لدعوة كريستين ملكة السويد، فتأثر بالبرد وساءت صحته وقضى في ١١ فبراير ١٦٥٠.

٥ ـ المقال في المنهج (١٦٣٧)[1]

كان المقال في المنهج أصدق تعبير عن أصالة الفكر الفرنسي في مواجهة أرسطو، فحتى العصور الحديثة، كان المنطق هو أداة العقل وقانونه الذي يحكم عملياته وأحكامه، وكانت القوانين المنطقية تنطبق على جميع العلوم. فكل علم يبدأ بتعريف موضوعه ثم يضيف تصوراته (الأجناس والأنواع) ويدرج الجزئيات تحت الكليات بواسطة القياس، أو ينتقل من الجزئي إلى الكلي بواسطة الاستقراء. ودرس ديكارت هذا المنطق فلم يقنع به لأنه لا يساعد على تقدم العلم والفلسفة، أما العلم الحديث فإننا نراه يتقدم بفضل مناهج جديدة استحدثها علماء الرياضة والطبيعة. ويمكن أن نوجز نقد ديكارت للمنطق الأرسطي في مسألتين:

التعريف:

وهو يعتقد أنه من الخطأ أن نظن أن معرفة الشيء تبدأ بتعريفه (كما قال أرسطو). ذلك لأن التعريف يعرف البسيط بالمركب، ومن الأفضل أن يكون تعريف المركب بالبسيط، فأرسطو مثلاً حين يعرف الحركة بأنها فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة، فإنه لا يقدم لنا حقيقة علمية بسيطة، بل هو يرد الحركة إلى ما هو أعقد منها، أي الفعل والقوة معاً.

القياس:

كذلك قد تأكد له عقم القياس الأرسطي، فهو يفرض الحقيقة،

---

(١) Diseours de la mèthode وكان العنوان الكامل هو المقال المنهج لهداية العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم.

ولا يساعد في البحث عنها، وحين أقول مثلاً: كل إنسان فان، وسقراط إنسان، إذاً سقراط فان، فإن النتيجة هنا كانت متضمنة في المقدمة الكبرى وكل التحليلات المنطقية (أنالوطيقا) عند أرسطو تفسر لنا الحقيقة، ولا تساعد على نموّها وتقدمها.

٦ ـ الرياضة الكلية كتمهيد للمنهج الديكارتي:

الرياضة الكلية هي هذا المنهج العام الذي يرى ديكارت أنه من الممكن تطبيقه على جميع العلوم المختلفة من جبر وهندسة وحساب، وكلمة الرياضة تعني عند ديكارت ما كانت تعنيه المدرسيين، فهي تشمل علوم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى والضوء والميكانيكا. . الخ.

ويبدو أن أول من فكر في أصول الرياضة الكلية هو رومانس[١]، في مؤلفه الذي نشر سنة ١٥٩٧ في دفاعه عن أرخميدس، وفي كتابه الذي يحمل عنوان: فكرة الرياضة الكلية الذي نشر سنة ١٦٢٠، ولقد استخدم الأب فرانسوا أبحاث رومانس عند كتابة «علم الحساب» و«البحث في الكم»، ويعد البحث الأخير من أهم البحوث الرياضية التي ظهرت في ذلك الوقت، فهو ينظر إلى الكم على الأطلاق وفي ذاته، كما ينظر إليه نسبياً وفي علاقته، إذاً فهو لا يدرس «الكم» في موضوعاته المادية بل من حيث هو فكرة تشكل مدخلاً إلى العلوم والفنون الرياضية وحتى الفلسفة.

---

(١) إن الأب فرانسوا الذي كان مدرساً للرياضيات في مدرسة لافليش قد استوحى فكرة الرياضة الكلية من دراسة مؤلفات رومانس.

إن الرياضة الكلية تقوم أساساً على عمليات عقلية خالصة تكشف عن النسب والعلاقات الكمية بين الأشياء، باستخدام الأشكال في الهندسة والأعداد في الحساب والحروف في الجبر، ومن الممكن أيضاً أن تقوم الفلسفة على عملية عقلية مماثلة تكشف عن العلاقة الكيفية «العقلية» بين الأشياء.

وكان ديكارت لا يميل إلى الأخذ بمنطق لول الذي كان سائداً في ذلك الوقت، إنما اتجه إلى دراسته عن «الكم» وكان يأمل في الوصول إلى حل لجميع المسائل التي يمكن وضعها عن الكم المتصل والكم المنفصل بواسطة بعض الخطوط الهندسية الجديدة، وتوصل بذلك إلى تأسيس علم الهندسة التحليلية بادخال فكرة الاحداثيات. ومن الخطأ أن نظن أنه يريد أن ينقل منهج الرياضة الكلية إلى الفلسفة، والأقرب إلى الصواب أن نقول إنه يريد أن يضع في الفلسفة منهجاً مماثلاً للرياضة الكلية، وكما تصور وحدة العلوم الرياضية تصور أيضاً وحدة العلوم الكلية، ويقول ديكارت في مقدمة كتاب مبادىء الفلسفة: «الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا الأولى، وجزعها علم الفيزياء (علم الطبيعة)، وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق[1]. لقد كانت الميتافيزيقا عند أرسطو هي غاية العلم الطبيعي، وغاية الميتافيزيقا هي معرفة العلة الأولى أو المحرك الأول، وهي بالتأكيد غاية مجردة وخالصة، أما ديكارت فقد جعل للميتافيزيقا فائدة نفعية، وغاية عملية نجنيها في علم الميكانيكا والطب والأخلاق.

---

(١) مبادىء الفلسفة: لديكارت.

ويجب أن تبدأ كل دراسة لمنهج هـذا الفيلسوف بـاقرار مبـدأين أسـاسيين هما كمـا نرى: مبـدأ استقلال العقـل ومبـدأ المسـاواة بين العقول. أما المبـدأ الأول وهو مبـدأ مضمني، فمعناه أن العلم الكلي بالذات يجب أن يبـدأ باستقـلال العقل استقـلالاً تامـاً بعيداً عن كـل سلطة علميـة وغير علميـة، وكان يشيـر بذلـك إلى سلطة أرسـطو في عصره ومن يسانده من رجال الدين، الذين استخدموا منطقه وفلسفتـه في دعم العقائد الدينية والدفاع عنها، وكانت هذه السلطة قويـة إلى الحد الذي جعلها تسيطر على رجـال الفكر والعلم، ويكفي أن نـذكر على سبيل المثال أنها أحرقت كتب العـالم الايطالي جـاليليو وأنـه فر هارباً إلى هولندا، ولم ينشر أهم مؤلفاته «كتاب العالم» خوفـاً من هذا المصير.

أما المبدأ الثاني فهو مبـدأ المساواة بين العقـول، وقد أشـار إليه في بداية المقـال في المنهج بقـوله: العقـل أعدل الأشيـاء قسمة بين النـاس، إن تلك المعادلـة الفكريـة تدل على أننـا جميعاً نملك تلك القـدرة في الوصـول إلى الحقيقة، وقـد يكـون البعض منـا أذكى من البعض الأخر، لكن القدرة على التمييـز والحكـم السليم، هي واحدة بين الناس جميعاً.

فإذا ما توفر للعقل استقلاله، وإذا سلم بقدرته على المعرفـة كان لا بد ساعياً إلى الحقيقة والعلم.

٧ ــ منهج البحث الفلسفي عند ديكارت ومدرسته:

يقيم ديكارت منهجه على أساس الحدس Intuition والاستنبـاط العقلي Deduction ، ويـريد بـالحدس انتقـال الذهن انتقـالاً سريعـاً

ومباشراً من معلوم (يقيني) إلى مجهول، ويقول إنـه نورفـطري يمكن الإنسان من إدراك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة والروابط بين قضية وأخرى[1] إدراكاً مباشراً ـ بغير وسيط من عقل أو تجريب ـ في زمان واحد وليس على التعاقب، والحدس يتصور موضوعه ولا يصدر عليه حكماً، ومن ثم لا يخطىء أبداً.

وبعد الحدس تجيء مرحلة الاستنباط العقلي، وهو حركـة ذهنية نستنتج بها شيئاً مجهولاً من شيء معلوم، ويراد به البرهنة على قضيـة عن طريق مبادىء عامة تصدق عليها، وبـه نستخلص من شيء نعرفـه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه.

ويمتـاز الاستنباط الـديكارتي عن القيـاس الأرسطوطـاليسي بـأن الأول يقوم على قضايا يقينية، بينما يمكن أن يقوم الثـاني على قضايـا ظنية أو احتمالية إلى جانب أن نتائج القياس متضمنة في مقدماته، أما نتائج الاستنباط فمعرفة جديدة تكتسب بالتأمل العقلي.

وأقـام ديكـارت منهجـه على أسس ريـاضيـة، لأن المقـدمـات الرياضية تمتاز بـالنظام والتـرابط الذي يسلم إلى النتيجـة الصحيحة، والمنهج عنده «قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتهـا الدقيقـة من أن يؤخذ البـاطل على أنـه حق، ويبلغ بالنفس إلى المعـرفـة الصحيحـة بكـل

---

(١) ويراد بها الخواص الطبيعية المجردة البسيطة التي تدرك بالحدس دفعة واحـدة من غير مقـدمات تسلم إليهـا، ويمكن أن نستنتج منهـا حقائق أخرى ـ وذلك مثل الزمان والمكان والامتداد والحركة والكوجيتو: (أنـا أفكر إذن فـأنا مـوجود) وأمـا الروابط بين قضيـة وأخـرى فمثـل: المساويان لشيء ثالث متساويان . . الخ .

الأشياء التي تستطيع إدراكها دون أن تضيع في جهود غير نافعة، بل إنها تزيد ما للنفس من علم بالتاريخ».

ومن رأيه أن النفس قد أودعت فيها بذور الأفكار النافعة[1]، وكلما اتجهنا إلى البساطة واتخذنا النور الفطري «الحدس» أداة للإدراك، كان اكتشاف الحقيقة آمن ويسر، ومن أجل هذا رأى بعد أن هاجم المنطق الأرسطاطاليسي المعقد أن يضع قواعد سهلة يمكن تطبيقها في كل بحث نظري، وكثرت عنده هذه القواعد، ولكنه لخصها آخر الأمر إلى أربع[2] وهي:

١ ـ قاعدة اليقين: لا أقبل شيئاً قط على أنه حق إلا إذا عرفت يقيناً أنه كذلك، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور Précipitation والسبق إلى الحكم قبل النظر Prévention ولا أدخل في احكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في وضوح وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك[3].

وهو يريد بالتهور الحكم قبل أن يصل العقل إلى يقين كامل، ويريد بالحكم قبل النظر الأخذ بأفكار خاطئة اعتنقها منذ طفولته أو أخذها عن السلف بالنقل من غير نقد.

ويلاحظ أن المعرفة الواضحة هي التي تبدو حاضرة أمام عقل

---

(١) الحقائق عنده تكمن في النفس كموت النار في الحجر الصوان، والعقل يكشفها ولا يخلقها.

(٢) قارن: Descrates, Discours de la Méthode القسم الثاني (من الترجمة الانجليزية ص : ١٩).

(٣) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

منتبه، وأن المعرفة المتميزة هي التي تكون ذات حدود تمنع من أن تختلط بغيرها، ومن هذا نرى أن المعرفة قد تكون واضحة غير متميزة، ولكن العكس ليس بصحيح.

وبهذه القاعدة أصبح جلاء الأفكار ووضوحها مقياس الصواب والخطأ، وانتفت السلطة الكنسية والكتب القديمة مصدراً للحقيقة، وامتنع الأخذ بالفكرة لمجرد أن أكثر الناس يدينون بها أو لأن المعروفين من المفكرين قد اعتنقوها، أو لأن السلطات الدينية قد اعتمدتها. . في القاعدة إذن محاولة لإبعاد العقل عن التأثر بالأخطاء التي سماها بيكون بالأوثان أو الأوهام وهي التي تؤلف الجانب السلبي من منهجه التجريبي.

٢ ــ **قاعدة التحليل**: وبها قرر ديكارت وجوب تقسيم المشكلة التي نعرض لبحثها ما أمكننا ذلك، أي إلى أجزاء بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه[١].

وغاية التحليل عند ديكارت رد المركب إلى البسيط، والمعقد إلى السهل، حتى يبدأ العقل تفكيره في المعضلة التي يدرسها مطمئناً إلى وضوح الفكرة التي يبدأ بها حتى لا يخطىء فيها، وبذلك يأمن الزلل منذ بداية تفكيره، وهو يدرك هذا البسيط بالحدس الذي يدرك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة. . . وسينتهي به هذا إلى أن يجعل العلم بالمعقولات سابقاً على العلم بالمحسوسات، لأن

---

(١) البسيط ما ليس مركباً من أجزاء وهو إما أن يعرف كله أو يجهل كله (عند العقليين يعرف عن طريق الحدس).

الأفكار أوضح من الأشياء، والمبادىء أوضح من كثرة الأنـواع، ومن هنا سبقت الميتافيزيقا في مذهبه علم الطبيعة!.

٣ ـ قاعدة التأليف والتركيب، وهي مكملة للقاعدة السالفة وفيها يقول: قيادة الأفكار بنظام بحيث يبدأ الباحث بأبسطها وأسهلها معرفة. كما يتدرج رويداً رويداً حتى يصل إلى معرفة أكثر تركيباً، بل أن يفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع.

وقد قيل إن هذه القاعدة أساس المنهج الديكارتي وأظهرها أثراً عند التطبيق، لأن التدرج الذي أشار إليه هو الذي يميز المعادلات الرياضية التي لا يخطىء أهلوها في حلها، ومعنى هذا أن ديكارت قد طبق بهذه القاعدة المنهج الرياضي على كل العلوم، وديكارت نفسه يصرح بأن العالِم الذي لا يلزم هذه القاعدة عندما يعرض لبحث ما، يشبه رجلاً يرقى منزلاً من أسفله إلى أعلاه بوثبة واحدة، مهملاً السلم الذي أقيم لهذه الغاية.

٤ ـ قاعدة الاستقراء التام، وهي أن أقوم في كل الحالات باحصاءات كاملة ومراجعات شاملة تجعلني على يقين من أني لم أغفل شيئاً، أي إنه يوجب على الباحث أن يمر بحركة فكرية متصلة على كل ما يتصل بموضوع بحثه، ويراجع الصلات التي تقوم بين حلقات سلسلة الاستدلالات، وهو في هذه القاعدة يكون يتفق مع بيكون صاحب المنهج التجريبي في الأمثلة الصليبية في منهجه. والواقع أن ظاهرة التأني وعدم التسرع كانت سمة العصر الذي عاش فيه كلاهما، وفيها رد على نقص المناهج التي اصطنعت في العصور

الوسطى[1].

وبهذه القواعد تلافى ديكارت النقص الذي كان في منطق أرسطو القياسي وإن كان منهجه قد توسع فيه ليبنتز + ١٧١٦ Leibnitz ورياضيو القرن الماضي من أمثال جورج بول + ١٨٦٤ G. Boole ممن أنشأوا المنطق الرياضي الحديث، Logistic ورد «برترند رسل» و «وايتهيد» أصول الرياضة إلى مبادىء منطقية أساسية.

وعلينا الآن أن نلاحظ أن ديكارت ينشد المعرفة اليقينية، ويرى أنها تتمثل في أفكار فطرية innate ideas بسيطة غير مركبة، يولد الإنسان مزوداً بها ولا يكسبها بخبرة حسية ولا بتأمل عقلي (كفكرة الله) وهذه الأفكار تدرك عن طريق الحدس الذي لا يخطىء أبداً (لأن وظيفته عند ديكارت أن يتصور ولا يصدر حكماً، والخطأ إنما يكون حين تدفع الإرادة صاحبها إلى إصدار حكم على موضوع لا يكون واضحاً متميزاً) فإن بدأ الباحث بفكرة مركبة غير بسيطة، وجب أن

---

(١) A. Koyré, Trois Loncons sur Descartes وقد نشرت ترجمته العربية للأستاذ يوسف كرم تحت عنوان «ثلاثة دروس في ديكارت» ١٩٣٧ وانظر الفقرة ٦ من مقدمة ترجمة «مقال عن المنهج» والباب الثالث من كتاب ديكارت للمرحوم الدكتور عثمان أمين، وكذلك:

L. J. Beck Method of Descartes (A Study of the Regulae).
وقد صدر عام ١٩٥٢، وهو لا يقتصر على قواعد المنهج الأربعة المذكورة في كتاب المقال بل يتجاوزها إلى دراسة ما تضمنه كتاب «القواعد».

يردها إلى عناصرها الأولى، ثم يسير من هذه المقدمات البسيطة عن طريق الاستنباط العقلي بنظام وتسلسل متدرجاً إلى ما يلزم عنها من نتائج (أفكار مركبة). . . وهكذا استعان ديكارت ببعض الخصائص التي تميز المنهج الرياضي، التماساً للدقة واليقين الذي يميز العلوم الرياضية.

ونلاحظ فوق هذا أن العقليين يرون أن التجربة مصدر للمعرفة الحسية الظنية، وأن العقل وحده هو مصدر المعرفة اليقينية الوحيد، أما التجريبيون فقد رفضوا التسليم بوجود أفكار فطرية عند الإنسان، إذ كان شعارهم: ليس في العقل شيء إلا وقد مر بالحس أولاً! ومع هذا فقد فطنوا إلى أن استخدام الرياضة في العلم الطبيعي يحقق له الدقة والضبط[1] .

ولعل من المفيد أن نلاحظ أن منهج الفلسفة العقلي ـ على النحو الذي وضعه ديكارت ـ لا يستقيم بغير خطوة تسبقه ـ هي الشك فيما يحوي العقل من أفكار قبل البدء في البحث، وهي خطوة تقابل في المنهج التجريبي، عند بيكون جانبه السلبي، وهو جانب الأوثان الأربع التي قصد بها تطهير العقل مما يحويه من أخطاء قبل أن يبدأ بحثه.

والشك كما نعلم نوعان: حقيقي مطلق، ومنهجي علمي، والأول توقف عن اصدار حكم ما، وهذا ما حاربه ديكارت، وأما الشك المنهجي الذي يعتبر منهجاً في التفكير فهو الذي يزاوله صاحبه

---

(١) انظر الفصل الثالث من الباب الثالث في منابع المعرفة وأدواتها (عند العقليين والتجريبيين).

بإرادته إمعاناً في النزاهة ورغبة في البعد عن التأثر بأفكار سابقة حتى يصل العقل وحده إلى المعرفة اليقينية الصادقة، وسنعود إلى الحديث عن هذا الشك بعد قليل بشيء من التفصيل.

هذا هو منهج البحث في الفلسفة كما وضعه ديكارت، وسلم بأصوله العقليون بعده، فأصبح المنهج التقليدي للفلسفة، وقد استعان فيه بالاستنباط الرياضي تفادياً لعقم القياس واجدابه، ولكن التجريبيين من الفلاسفة قد أنكروا هذا المنهج العقلي، بل ذهب أتباع الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة إلى إنكار العقل نفسه، ونزعوا إلى إقامة فلسفة علمية خالصة، وصرح التجريبيون عامة والوضعيون خاصة بأن كل ما لا يصطنع مناهج البحث التجريبي عبث لا طائل تحته. !

٨ ـ سمات المذهب الفلسفي عند ديكارت:

إذا نظرنا إلى فلسفة أرسطو نجدها لا تكوّن مذهباً بالمعنى الذي نفهمه من هذه الكلمة. بل نحن نزيد فنقول إنه لم ينظر إلى الفلسفة إلا من حيث إنها جمع للمعارف. ومع ذلك فإنه لم يستطع أن يدخل فيها علمي الرياضة والفلك. ونحن بهذا نقرر أنه كان في إمكان أرسطو أن يكوّن مذهباً في الفلسفة لو أنه تأثر بالعلم الرياضي والروح الرياضية[١].

فهو يقرر في كتاب ما بعد الطبيعة أن الدقة الرياضية ليست مطلوبة في كل موضوع، وإنما فقط في الكلام عن المجردات.

---

(١) La Revue de Synthése, Paris 1951, p. 17.

ولذلك فالمنهج الرياضي لا يصلح للعلم الطبيعي لأن الطبيعة تحتوي على المادة[1].

وهو من أجل ذلك ظل ملتصقاً بالوجود العيني بالرغم من أنه انتهى إلى القول بأن الصورة هي الأصل. فكان لزاماً عليه أن يجعل الصورة هي كل شيء في التفكير.

ولكنه المنهج التجريبي الذي يحول دون الانتهاء إلى الوحدة المذهبية، أضف إلى ذلك عناية أرسطو العظيمة «بتحديد معاني الألفاظ، ووضع ألفاظ جديدة في العلوم، وفي الفلسفة»[2]، وعدم وجود مذهب في فلسفة أرسطو لا يتعارض مع تقرير الاتجاه «وحدة» تحمل طابعاً خاصاً هو عدم التناقض مع قوانين الفكر التي يجب معرفتها لنعلم أي القضايا، في العلوم، يطلب البرهان عليها، وأي برهان يطلب لكل قضية[3].

ونحن نلمح في التيار العام لتاريخ الفلسفة تكرار لهاتين النزعتين، ولكن على أنحاء متباينة، ونقصد النزعة الأفلاطونية نحو تكوين مذهب مغلق، والنزعة الأرسطية نحو اللامذهبية، أو الفتح.

ولكن في العصر الحديث عادت الروح الرياضية في تفسير الأشياء على يد ديكارت، فقد حاول إقامة علم رياضي جامع من

---

(١) ما بعد الطبيعة: م ٢ ف ٣ ص ٩٩٥ ع ١ س ٥.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ٢ القاهرة ٤٦. ص ١١٧.

(٣) د. مراد وهبة: المذهب في الفلسفة برجسون، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠، ص ٢١.

حيث إن لهذا العلم رسالة فلسفية، هي في ألا يكون مجرد عرض حلول لمشكلات جزئية، أو نظرية في الأعداد والأشكال، وإنما في أن يكون علماً كليّاً،فيخضع الظواهر جميعاً إلى القياس والترتيب.

وهذا ما يدل عليه عنوان كتابه «المقال في المنهج لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم»، فإن العقل إذا اعتاد مطالب المنهج الصحيح استطاع أن ينقلها إلى مجالات أخرى غير العلوم الرياضية، واستطاع أن يتصور إمكان «الرياضيات الكلية». يقول ديكارت في نهاية القسم الثاني من كتاب المقال في المنهج: «ولم تكن غايتي على الإطلاق أن أتعلم جميع العلوم التي يطلق عليها عادة اسم الرياضيات. لأني لما رأيت أنها، بالرغم من اختلاف موضوعاتها، متفقة جميعها في الاقتصار على بحث النسب أو العلاقات الموجودة بينها أدركت أنه من الأفضل أن أكتفي بالنظر إلى هذه العلاقات عامة، دون أن أفرض وجودها إلا في الموضوعات التي تسهل معرفتي لها، ودون أن أقيدها بها البتة، حتى تزداد قدرتي فيما بعد على تطبيقها في جميع الموضوعات الأخرى التي توافقها»[١].

وهكذا يؤلف ديكارت علماً واحداً. يبقى بعد ذلك أن العلوم لا تتمايز فيما بينها بموضوعاتها ومناهجها، إذ هي وجهات مختلفة لعقل واحد يطبق منهجاً واحداً هو المنهج الرياضي، وليس هو القياس أو الاستقراء، فلا خير يرجى من القياس.

---

(١) Descartes: Discours de la Méthode, Flammarion 1930 p. 14.

وهنا يردد ديكارت الانتقادات المتداولة من حيث إنّ القياس لا يأتي بشيء «فهو لا ينفع إلا في تعليم الأمور بقدر ما يساعدنا على أن نشرح للآخرين ما نعرفه عنها، أو هو كصناعة لول تعيننا على الكلام دون التفكير في الأشياء التي نجهلها»[1] .

أما الاستقراء فإنه لا يصل إلا إلى معارف متفرقة إن جمعت بعضها إلى بعض ألفت علماً مهلهلاً ملفقاً ليس يقيناً، من حيث إن علامة اليقين، عند ديكارت، هي وضوح الأفكار وتسلسلها على ما نرى في الرياضيات.

وفي الكتاب السالف الذكر يضع ديكارت المنهج في أربع قواعد. والغرض من هذه القواعد الأربع أن تصف الطريقة التي يتبعها العقل عندما يفكر تفكيراً رياضياً . وتتلخص هذه القواعد في تحرير العقل من كل سلطة إلا سلطته هو، وهي تنحصر في الترتيب الرياضي الذي تنتظم فيه القضايا. ففي طبيعة العقل أنه لا يفكر إلا بترتيب قضايا بحتة تظهر دائماً بين السابق واللاحق علاقة واحدة. ويبقى بعد ذلك أنه لا فرق بين قضية تحليلية وأخرى تركيبية، لأن القضية، أيّاً كان نوعها، لكي تكون صادقة يجب أن تستمد يقينها من ذاتها.

والفلسفة الديكارتية، في صميمها، تعبير عن اتجاه جاليليو في اخضاع الأبحاث الفلسفية للروح الرياضية. فالطبيعة كلها في نظره مكتوبة بلغة رياضية، حتى التغيرات الكيفية ليست إلا تغيرات كمية.

---

(١) Ibid., p. 13

وقد أشار ديكارت إلى ذلك بقوله: «إن هذه السلاسل الطويلة من البراهين البسيطة والسهلة، التي تعود علماء الهندسة استخدامها في الوصول إلى أصعب براهينهم، أتاحت لي أن أتخيل أن جميع الأشياء التي يمكن أن تقع في متناول المعرفة الإنسانية تتعاقب على صورة واحدة»[1].

ويصبح بعد ذلك أن المبدأ الفلسفي أو العلمي، والمعنى واحد، هو قياس ما يقبل القياس، ومعالجة ما لا يقبله مباشرة حتى يصير قابلاً له بصفة غير مباشرة. بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن ما ليس يقاس ليس عينياً أو موضوعياً فحسب، بل إنه لا يعد موجوداً، ولهذا فإن التجربة عنده ليست هي التجربة الحسية، وإنما هي عبارة عن سؤال ذي طابع رياضي موجه إلى الطبيعة، فليس يكفي أن نلاحظ ما هو حسي، وإنما يجب أن نعرف كيف نصوغ السؤال، وكيف نجيب؛ أي يجب أن نطبق المنهج الرياضي على التجربة. يقول ديكارت: «حاولت بادىء ذي بدء أن أكتشف المبادىء أو العلل الأولى لكل ما هو موجود أو ما يمكن أن يوجد في العالم، دون أن ألاحظ في سبيل ذلك غير الله وحده خالق هذا الوجود، ودون أن استخرج هذه المبادىء أو العلل إلا من بعض بذور الحقيقة الموجودة بالطبع في نفوسنا. ثم إني بحثت بعد ذلك عن المعلولات الأولى المألوفة التي يمكن استنتاجها من هذه العلل. ويبدو لي أنني وجدت بذلك سماوات وكواكب وأرضاً ووجدت على الأرض ماء وهواء وناراً ومعادن أخرى مشابهة لها مما هو أكثر الأشياء

---

(١) Discours de la Méthode, p. 41.

شيوعاً وأبسطها وبالتالي أسهلها معرفة. . ولما تجولت في جميع الأشياء التي عرضت لحواسي اجترأت على القول إنني لم أجد فيها شيئاً لا أستطيع إيضاحه إيضاحاً كافياً بالمبادىء التي اهتديت إليها»[1].

٩ ــ الفيلسوف بلا قناع:

هذا هو ديكارت الذي بدأ أمام هيجل مفكراً ثائراً ورائداً من رواد الثورة الحديثة. والحق أنه أراد أن يحرر الفكر الخالص، وأن يدعو إلى اليقين العقلي، وكانت الفلسفة من قبل تخضع لسلطة القدماء، ولسلطة الكنيسة. فجاءت الفلسفة الجديدة، فلسفة للوعي والحرية والإنسانية، وكان العلم الحديث في نظره وسيلة لسيطرة الإنسان على الطبيعة.

ا ــ التفسير الوضعي لفلسفة ديكارت

ظهرت عدة تفسيرات وتأويلات لفلسفة ديكارت، وكان أكثرها يميل إلى الفصل بين آرائه العلمية والميتافيزيقية، وكان للميتافيزيقا غايات لا تتفق وغاية العلم الأصيلة، والحق أن التفسير الوضعي لهذه الفلسفة ينكر أهمية الاتجاهات الميتافيزيقية فيها، ويرى أصحابه أنها مجرد قناع لآرائه العلمية الطبيعية. ويبدو أن ديكارت كان في نظرهم عالماً سيء الحظ. اضطر أن يصبح ميتافيزيقياً رغم أنفه من أجل الظروف الخاصة التي كان يخضع لها العلماء في عصره، فلقد أصدرت الكنيسة حكماً بحرق مؤلفات جاليليو في سنة ١٦٣٣ لأنه

---

(١) Ibid., p. 14.

صرح بنظرية فلكية تعارض نظرية أرسطو، وكانت آراء ديكارت العلمية تشبه إلى حد كبير آراء جاليليو، لذلك رفض نشر كتابه في العالم سنة ١٦٣٤ خوفاً من أن تلقى مؤلفاته نفس مصير مؤلفات جاليليو.

ولم تكن هذه المسألة تمثل عنده مجرد أزمة للنشر، بقدر ما كانت تمثل في نظره أزمة الفكر العلمي في هذا العصر. فقد كان رجال الدين يحرمون على العلماء والمفكرين التصريح بأية نظرية علمية تختلف مع نظريات أرسطو الذي كان في نظرهم إله العلم والمعرفة. ولم يكن الحادث الذي مر به جاليليو هو الحادث الوحيد الذي أزعج ديكارت في حياته الفكرية، وإن كان المؤرخون لا يذكرون عادة إلا هو.

فلقد عرف النهاية المظلمة التي انتهت إليها حياة الفلاسفة الطبيعيين من أمثال برونو وكمبانيلا، ونضيف إلى ذلك أن علماء الدين في السوربون وأعضاء برلمان باريس كانوا يقدمون إلى المحاكمة كل من يحاول أن يعترض على آراء أرسطو العلمية. ولقد صدرت أحكام ضد بينو وفيون واتين دي كلاف لأنهم اعترضوا على أربعة عشر قضية من قضايا أرسطو.

إن الميتافيزيقا كانت في رأي الوضعيين مجرد حادثة عابرة في حياة ديكارت الفكرية، وكان الغرض منها هو هدم البناء العلمي الذي شيده أرسطو من قبل من أجل حماية العلم الحديث والدفاع عن العلم الطبيعي الجديد.

وإذا شئنا فقد كانت التأملات الميتافيزيقية هي جواز المرور

الـذي أمسك بـه ديكارت أمـام علماء الـدين ورجالـه من أجـل نشـر نظرياته العلمية، ويذهب لوروا في كتابه «ديكارت الفيلسوف المقنع» بـأن دعوة ديكـارت إلى الميتافيـزيقا هي دعـوة زائفـة من أجـل رواج الحقيقـة العلمية الخـالصة، ولقـد أدرك بفكره الثـاقب أن المستقبـل للعلم وحده لا للميتافيـزيفا، وأن هـذه الحقيقة ستتجلى بنفسهـا أمام الأجيال اللاحقـة فتزول الميتـافيزيقـا من تلقاء نفسهـا، ويبقى العالم خالداً أبداً[1].

وظهـر كتاب ليـار عن «ديكارت» في بـاريس سنة ١٨٨٢، وكمـا ظهر كتاب مليو عن «ديكارت عـالماً»، وهمـا يؤكدان أن ديكـارت لم يكتب هذه الميتافيزيقا إلا تقليداً للفلاسفـة في عصره، وفي العصـور الوسطى من قبل إذ كانـوا يضيفون دائمـاً إلى كتاب الـطبيعة كتـاباً في الميتـافيزيقيـا[2]، ولولا هـذه السنّة التي سار عليها الفـلاسفـة بعـد أرسطو ما فكر في كتابة الميتافيزيقا أبـداً، ويقول «ليـار»: إن ديكارت لم يهتم في حيـاته إلا بتفسيـر الـظواهـر الـطبيعيـة، ومن الممكن أن نفصـل عنده الميتـافيـزيقـا عن العلم الـطبيعي، دون أن نصيب هـذا العلم بـأي جـرح. إن الميتـافيـزيقـا ليست لهـا أيـة وظيفـة في هـذه الفلسفة، ولو سلمنا مع ديكارت بأنها أساس العلم الـطبيعي فسرعـان ما نتبين أن العلم الطبيعي الجـديد الـذي وضع أصـوله ديكـارت، لا يقـوم على أي أساس ميتـافيزيقي، إنمـا هو يستنـد فقط إلى المبادىء العلمية الخالصة.

---

(١) لوروا: ديكارت الفيلسوف المقنع.

(٢) ليار: ديكارت، وانظر «ميلو»، «ديكارت عالماً».

إن العلم الطبيعي ليس في حاجة إلى إثبات وجود الله أو خلود النفس كمقدمات له، وهل نستطيع أن نستدل من فكرة الله أو النفس على النظريات العلمية الطبيعية؟

لا شك أن ديكارت نفسه يعلم جيداً أن العلوم الطبيعية وسائل أخرى غير هذه الأفكار الميتافيزيقية. أما مليو فهو لا يختلف كثيراً عن ليار عندما يقول: إن علم الطبيعة العام هو محاولة من جانب ديكارت لبناء العالم، لكي يصبح الإنسان سيداً ومالكاً للطبيعة. وهل يستطيع الإنسان أن يكون مالكاً لهذه الطبيعة وسيدها بوسيلة أخرى غير العلم؟

إن الفلاسفة الوضعيين يؤكدون المكانة الأولى التي يشغلها العلم الطبيعي في الفلسفة الديكارتية، إذ لا يكفي في نظرهم أن يكون ديكارت قد وضع بناء ميتافيزيقياً، إنما ينبغي أن تؤدي الميتافيزقيا وظيفتها كفلسفة أولى تتقدم أنطولوجيا الفلسفة الثانية، ومن الواضح عندهم أن التفسير الميكانيكي الطبيعي عند ديكارت يؤكد استقلال الفيزيقا بعيداً عن الميتافيزيقيا، ومن ثم فالميتافيزيقا ليست لها وظيفة ايجابية في الفلسفة الديكارتية.

كل هذه التفسيرات والتأويلات كانت متأثرة إلى حد كبير بالاتجاهات الوضعية والعلمانية التي انتشرت في فرنسا بعد كانت فحين تلقى وظيفة الميتافيزيقا من هذا البناء إنما يكون تفسير الفلسفة تفسيراً وضعياً لا أكثر ولا أقل، وتصبح الفلسفة الديكارتية في ضوء الوضعية مجموعة من العلوم الطبيعية التي لا أثر للميتافيزيقا فيها، كما يصبح تفكيره تفكيراً منهجياً خالصاً، لا أثر للتأملات الميتافيزيقية فيه.

ب ـ ديكارت واضع أسس المذهب العقلي:

لقد رسخ في الأذهان أن ديكارت علم من أعلام المثالية ورائد من روادها، وذلك لأنه واضع أسس المذهب العقلي الذي يقوم في جوهره على تلك الحركة التي تذهب «من الباطن إلى الظاهر، ومن الفكر إلى الوجود، ومن الذات إلى الموضوع ومما هو جواني إلى ما هو براني»[1].

واستقر في الأذهان أن ديكارت هو فيلسوف الكوجيتو الذي قال عبارته المشهورة: «أنا أفكر فأنا إذن موجود» بمعنى أن الفكر هو الدليل الوحيد على وجودي. وأنني حين أدرك نفسي كمفكر، فإنني أدرك وجودي الحق، وأنه ليس لي الحق كفيلسوف أو حتى كإنسان عادي أن أقرر أنيّ موجود إلا لأني قد تبينت نفسي باعتباري كائناً مفكراً.

واستقر في الأذهان أيضاً أن ديكارت هو فيلسوف المنهج: منهج الأفكار الواضحة المتميزة، وأنه فيلسوف الشك المنهجي الذي اتخذ من الشك وسيلة إلى اليقين.

واستقر في الأذهان بخصوص هذا الشك أنه ضرب من ضروب التفكير، وبخصوص اليقين الذي وصل إليه ديكارت بعد هذا الشك الذي هو لون من ألوان التفكير، إنه ليس إلا يقيناً معرفياً، لم يرد ديكارت من ورائه إلا أن يتثبت من المعرفة الإنسانية.

---

(١) انظر «ديكارت» للدكتور عثمان أمين، الطبعة الخامسة سنة ١٩٦٥، ورواد المثالية لنفس المؤلف أيضاً.

ورسخ في الأذهان أن ديكارت عندما شرع في إقامة اليقين مر بمراحل ثلاث:

مرحلة اليقين الأول: وهو خاص بوجود النفس.
ومرحلة اليقين الثاني: وهو خاص بوجود الله.
ومرحلة اليقين الثالث: وهو خاص بوجود العالم.

وأن اليقين عنده لا بد أن يمر بهذه المراحل في ترتيبها هذا. أو - على الأقل - فإن اليقين الخاص بوجود العالم عند ديكارت لا يمكن إلا أن يكون لاحقاً على اليقين بوجود الله وعلى اليقين بوجود النفس، أياً كانت أسبقية أحد هذين اليقينين على الآخر، أو في حالة افتراض أنهما متداخلان أحدهما في الآخر.

واستقر في الأذهان أن ديكارت بدأ فيلسوفاً لا عالماً وأن الفيزيقا الديكارتية مستمدة من الميتافيزيقا بمعنى أن ديكارت لم يفكر في الفيزيقا إلا لخدمة ميتافيزيقاه. أكثر من هذا، بمعنى أن الميتافيزيقا الديكارتية مدخل للفيزيقا، وذلك تبعاً لتقسيمه المشهور للعلوم الفلسفية، وهو التقسيم الذي شبه فيه الفلسفة كلها بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا والفروع التي تنبثق من ذلك الجزع العلوم الأخرى التي أرجعها إلى ثلاثة علوم رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق.

واستقر في الأذهان أن ديكارت فيما يتصل بالبرهنة على وجود الله عدل عن الطريق التقليدي الذي يقوم على التأمل «في الآفاق» وآثر أن يبدأ تأمله «من الأنفس».

وعندما وجه انتباهه إلى نفسه لاحظ أنه كائن ناقص لأنه متناه.

ولاحظ أنه ما كان ليعرف أنه متناه إلا لأن لديه فكرة الكائن الكامل أو اللامتناهي[1]. هذا بالإضافة إلى أنه قدم لنا في هذا المجال أيضاً البرهان الشهير المعروف بالبرهان الوجودي أو الأنطولوجي وهو الذي وصل فيه ديكارت إلى البرهنة على وجود الله ابتداء من نفس فكرة الله باعتبار أن الكائن الكامل هو الذي يملك جميع الكمالات، ولما كان الوجود أحد الكمالات، فلا بد أن يكون الكائن الكامل أو الله موجوداً.

هذه الأمور التي استقرت في الأذهان عن ديكارت ترجع في أساسها إلى اعتبارين:

١ ــ النظرة إلى الفلسفة الديكارتية على أن صاحبها أخرجها للناس دفعة واحدة، وبالتالي فإن الأفكار التي اشتملت عليها تضمها وحدة متكاملة حرص ديكارت على أن يبين للناس في كتبه المتأخرة، وخاصة في مقدمة كتابه «المبادىء» الذي ظهر عام ١٦٤٤ الأساس الذي تقوم عليه وهو أساس ميتافيزيقي. وحرص على القول بأن المسائل الفيزيقية أو العلمية تمثل في شجرة الفلسفة جزعها لا جذورها.

وقد اتجه الشرّاح وعلى رأسهم «هملان» في كتابة «مذهب ديكارت» إلى تصديق ديكارت فيما قال، ومن ثم قدموا الفلسفة الديكارتية على أنها فلسفة مذهبية أساسها الأول قائم في الميتافيزيقيا.

---

(١) انظر دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة للدكتور يحيى هويدي، ص ٦، ٧.

والعيب الرئيسي في هذه النظرة أنها لم تهتم بتتبع التطور الفكري لديكارت وافترضت افتراضاً مسبقاً أنه ليس ثمة خلاف بين ديكارت عام ١٦١٩ وهو العام الذي بدأ فيه التأليف وعمره ٢٣ عاماً، وديكارت عام ١٦٥٠، وهو العام الذي توفي فيه، وكان إذ ذاك قد تجاوز الخمسين من عمره. وهذا أمر يصعب تصديقه.

ولهذا فإن فردينا آلكييه[١] في كتابه الهام «الاكتشاف الميتافيزيقي للإنسان عند ديكارت» عدل عن هذه النظرة إلى الفلسفة الديكارتية وآثر عليها أن يتتبع تطور فكر ديكارت تتبعاً زمنياً[٢] واتخذ في هذا منهجاً لم يحد عنه، وهو أن يرفض تأويل ديكارت في كتاباته المبكرة على ضوء ما ظهر من فلسفته في كتاباته المتأخرة عل نحو ما حاول الذين أرادوا اخضاع الفلسفة الديكارتية إلى نظرة مذهبية؛ لأن في هذا خيانة لفكر ديكارت نفسه، وانتهى من هذا إلى أن ديكارت بدأ عالماً ووضع في العلم ثقته الكاملة وظن أنه قادر على هدايته لكنه أصيب بخيبة أمل فيه فاتجه بعد ذلك إلى الفلسفة وإلى الميتافيزيقا، ولم يهدف آلكييه من وراء هذه النظرة، كما قد يتبادر إلى الأذهان،

---

(١) F - Alquié: La Decouverte Métaphysique de L'homme chez Der- cartes, Paris, P.U.F., 1950.

(٢) أشار الدكتور نجيب بلدي في كتابه عن ديكارت (نوابغ الفكر الغربي (١٢) دار المعارف ١٩٥٩) إلى ضرورة مراعاة هذا التطور الزمني في تناول فلسفة ديكارت متبعاً الاتجاهات الواقعية التي جعلت من ديكارت فيلسوف المحافظة على المستويات، وهذه نفسها هي الاتجاهات التي حفزتنا على الكتابة عن ديكارت من جديد.

إلى أن يجعل الميتافيزيقا الديكارتية في خدمة فيزيقاه أو علمه على نحو ما فعل كثير من المؤرخين، والفلاسفة من أمثال آدم. وجلسون، ولابرتو نيير وجاك مارنيان وليفي بريل كرد فعل - غير زمني - ضد الاتجاه الأول عند همِلان مثلاً، بل إلى وضع العلم الديكارتي في موضعه الصحيح بالنسبة إلى فلسفته كلها وميتافيزيقاه.

والخلاصة أن هذا الاتجاه الذي سار فيه آلكييه، لم يرد إلى إخضاع الميتافيزيقا عند ديكارت إلى الفيزيقا، ولم يؤد أيضاً إلى عكس ذلك، بل أدى إلى فهم الدور الذي تلعبه الميتافيزيقا في الفلسفة الديكارتية، وهو دور هام لكن له حدوده باعتباره أن المستوى الذي يخوض فيه العلم هو مستوى للعقل البشري بقوانينه وقدرته على تسخير الطبيعة، في حين أن مستوى «الوجود العام» الذي تخوض فيه الميتافيزيقا يتعدى نطاق المستوى الأول ويتخطى حدود العقل الإنساني وقدراته، ولو أن هذا الأخير يظل دائماً يتوق إليه ويعدو وراءه.

٢ ــ النظرة إلى الفلسفة على أنها فلسفة مثالية عقلانية، والأساس في هذه النظرة عند أصحابها المدافعين عنها أن ديكارت هو الفيلسوف الذي أرجع المادة إلى فكر الامتداد وشك في كل صفاتها الحسية وكيانها الموضوعي ولم يبق إلا على تصورها تصوراً ذاتياً باعتبارها امتداداً وأنه هو فيلسوف الكوجيتو الذي شك في وجوده كإنسان وكجسم ولم يعد إلى اليقين إلا بعد أن تبين أنه كائن مفكر أعني أنه لم يتبين إنيته إلا بالفكر، وأنه هو فيلسوف الأفكار الواضحة المتميزة، وأنه هو الفيلسوف الذي أرجع وجود العالم الخارجي إلى فكرتين عقليتين هما الامتداد والحركة.

وقد كان بوسع أصحاب هذه النظرة أن يدافعوا عنها حتى النهاية إلا أنه كان يؤرقهم دائماً بعض الأفكار الديكارتية الصحيحة التي وجدوا أنها لا تتمشى مع اتجاههم. لاحظ ليون برنشفيج مثلاً في كتابه عن ديكارت أن ديكارت إلى جانب قوله «أنا أفكر» قال بأنه «شيء مفكر» وكلمة «شيء» هنا بدت نشازاً في نظر برنشفيج، وفكرة غريبة لا تتمشى مع اتجاهه الجواني العقلي المثالي في تأويل ديكارت.

ولاحظ أنه إلى جانب حديثه عن العقل يتحدث عن المعقولات، ولاحظ أنه إلى جانب قوله بأن الفكر له الصدارة دائماً فإنه ما فتىء يقرر تعدي الوجود العام له. ولاحظ آخرون أنه إلى جانب قوله بالأفكار الواضحة أنه وصف هذه الأفكار بأنها طبائع بسيطة، وكلمة طبائع بدت هي الأخرى نشازاً في نظر أصحاب هذا الاتجاه.

وأنه إلى جانب محاولته استخلاص خصائص المادة ووجود العالم الخارجي أولانياً عن طريق العقل إلا أنه لم يحكم عليهما بالذوبان في الصور الذهنية، ولم يجعلهما يدوران في فلك الذات كما يفعل المثاليون وسنرى أمثلة كثيرة فيما بعد لهذا الاتجاه الذي أراد من ورائه ديكارت أن يبتعد عن المثالية.

والخلاصة أنه إذا كانت المثالية هي المذهب الذي يرد وجود الموضوع إلى الذات ولا يعترف للمادة ولا للعالم الخارجي بكيان يتعدى نطاق الذات فسيصبح هذا الاتجاه الذي أراد من ورائه أصحابه أن يصوروا لنا ديكارت على أنه مثالي من هذا الطراز منافياً لروح الفلسفة الديكارتية وهي الفلسفة التي أرادت طوال مراحل

تطورها، كما سنرى ذلك فيما بعد، أن لا تركن إلى الدعة والهدوء، وتعيش في مستوى واحد، حتى ولو كان هذا المستوى هو مستوى الفكر. على العكس من ذلك تماماً، فإن فلسفة ديكارت لا يمكن أن تفهم كما يقول آلكييه، إلا إذا أبعدناها عن المستوى الواحد وجعلناها تعيش كما أراد لها صاحبها، بين مستويين: مستوى الفكر والعلم والمعرفة الإنسانية من ناحية، ومستوى المادة والطبيعة والوجود العام الذي يتخطى المستوى الأول من ناحية أخرى.

ومن هذه الزاوية فإن ديكارت سيكون فيلسوفاً واقعياً وليس مثالياً باعتبار أن الفلسفة الواقعة ليست ولا يمكن أن تكون فلسفة الطريق الواحد، ولا فلسفة المستوى الواحد. بل هي في صميمها فلسفة الديالكتيك الحي بين الفكر والمادة. وأية محاولة لتجميد هذا الديالكتيك وحصره في اتجاه واحد، يبدأ من المادة وينتهي بالفكر، كما حاول ذلك بعض الفلاسفة الماديين ليست في حقيقتها إلا ابتعاداً عن الفلسفة الواقعية الديالكتيكية الحقة.

وهناك محاولة أخرى أراد من ورائها أصحابها أن يصوروا لنا ديكارت في صورة مثالية من نوع آخر: مثالية دينية هذه المرة، فالله عند ديكارت هو الضمان لكل حقيقة ولصحة أفكارنا ووجوده هو الأساس في وجود النفس وفي كل ما هو موجود.

إلا أنه ليس معنى هذا أن ديكارت قد بدأ من الدين، وليس معنى ذلك أن نقطة البدء عنده كانت الجوهر اللامتناهي كما هو الشأن عند اسبينوزا مثلاً، أو كانت الذرة الروحية كما هو الشأن عند ليبنتر. المستوى الإلهي عند ديكارت مستوى هام ويمثل حجر الزاوية في

تفكيره الفلسفي لكن من حيث إنه يضع الحدود أمام العقل البشري في مستواه الخاص به، ومن حيث إنه منفصل عنه غير ممتزج به أو مخالط له.

ومن هذه الناحية أيضاً بدت الفلسفة الديكارتية أمامنا كما بدت في نظر آلكييه على أنها فلسفة واقعية. أرادت أن تحتفظ بالمستوى الإلهي في مواجهة المستوى البشري لتلقن الإنسان في كل لحظة هذا الدرس الثمين الذي يجب عليه أن لا ينساه وهو أنه إذا كان حراً في مملكته الإنسانية حرية كاملة، فإنه لا ينبغي له من أجل ذلك أن يركبه الغرور فيظن أنه قد ملك ناصية الكون ولكن هذا الدرس يلقنه الله للإنسان باعتباره إلهاً متعالياً على الكون غير مباطن له وغير ممتزج بالإنسان.

وبالجملة فإن فلسفة ديكارت هي فلسفة المحافظة على المستويات وضعت مستوى الفكر والمعرفة الإنسانية، ووضعت في مواجهته مستوى المادة والطبيعة والوجود، ووضعت مستوى الإنسان والوجود البشري وأقامت أمامه المستوى الإلهي، والإنسان عند ديكارت هو ذلك الكائن الذي نيط به أن يظل ممسكاً بهذه الأطراف جميعاً، ويحتفظ بتوازنه بينها، وهو ذلك الكائن الذي جعله القدر كائناً وسطاً يعيش دائماً «بين بين» بين هذا المستوى وذاك الآخر، وتركه لحكمة إلهية يجهلها موزعاً بين نفسه، وبين العالم من ناحية، وموزعاً بين قدرته البشرية والإرادة الإلهية من ناحية أخرى.

جـ ـ حقيقة هذه الفلسفة :

إننا نعتقد أن التفسير الأمثل لهـذه الفلسفة، إنمـا يكون بـوضعها في إطـــار عصرهـا، والفكر الحـديث في رأينا يتمثـل في السعي وراء هدفين أساسيين:

أولاً: النهوض بالعلم باعتباره الـوسيلة الفعالـة لمعرفـة حقيقة العالم والأشياء.

ثانياً: وضـع أصول فلسفـة جديـدة تحل محـل فلسفة العصـور الوسطى التي كانت في خدمة الدين.

ولقد كان ديكـارت عالمـاً بالمعنى الحـديث، رفض علم أرسطو والأقدمين، وبحث عن حقيقة العالم بمناهـج عقلية جـديدة. كـذلك فإنه كان فيلسوفاً حديثاً يريد أن يضع أصول ميتافيزيقا جـديدة تستمـد يقينها من نور العقل الطبيعي.

من هذا المنطق وحـده، نستطيـع أن نفهم فلسفة ديكـارت فهماً صحيحـاً سليماً، وعلى هـذا الأساس وحـده يمكن أن تكـون بـدايـة للفكـر الحديث. لقـد كان اهتمـام ديكـارت بـالعلم ضـرورة حتميـة يفرضها العصر، وكانت عنـايته موجهة نحـو الجوانب العقليـة للعلم أكثر من عنايته بالجوانب التجريبية والتكنولـوجية، ولمـا كان التقـدم العلمي في العصور الحديثة قد أكد فشل نظريات أرسـطو، فكان لا بد من تأسيس فلسفة جديدة ترفض منذ البداية سلطة أرسطو.

وإذا كانت فلسفة العصور الوسطى، قد حـاولت بشتى الطرق أن تـوفق بين فلسفة أرسـطو والـدين، فـإن ديكـارت أراد أن يفصـل بين

الفلسفة واللاهوت، واستقلال الفلسفة عن اللاهوت إنما يعني بصورة أخرى استقلال الفلسفة الحديثة عن سلطة أرسطو.

تلك هي في نظرنا الأسباب والمبررات التي دفعت رنيه ديكارت إلى وضع أصول الفلسفة الحديثة والتي يمكن أن نوجزها على النحو التالي:

١ ــ لقد تغيرت نظرة الإنسان إلى الطبيعة بفضل تقدم العلم الحديث، وبدلاً من خضوع الإنسان للطبيعة وجوداً وفكراً كما ظن القدماء ـ أرسطو ـ أصبح الإنسان الحديث يسعى إلى أن يكون بالعلم سيداً ومالكاً للطبيعة.

٢ ــ لم يكن العلم الطبيعي في نظر ديكارت وغيره من علماء القرن السابع عشر علماً وضعياً بالمعنى الحديث، بل كان العلم الحديث في ذلك الوقت لا يعرف معنى الاحتمال واللاحتمية.

٣ ــ إن الفلسفة الحديثة يجب أن تختلف عن الفلسفة القديمة من ناحية وفلسفة العصر الوسيط من ناحية أخرى، والفلسفة الإغريقية كانت تحدد بدايتها في معرفة الوجود والطبيعة أما الحديثة فإنها تجدد أصولها في الذات الإنسانية، كذلك، فإذا كانت غاية الفلسفة الوسيطة هي تأكيد العقيدة الدينية، فإن غاية الفلسفة الحديثة هي اثبات حقيقة الموجود الأول والنفس الإنسانية، بنور العقل الطبيعي.

١٠ ــ فيلسوف المنهج العقلي:

أياً كان الخلاف حول دور الميتافيزيقا في هذه الفلسفة، فلا يستطيع أحد أن ينكر أهمية المنهج ودوره في مذهب ديكارت،

وكلمة المنهج تعني بتعريفها اللفظي، الوسائل التي يستخدمها العقل في البحث عن الحقيقة، ونحن حين نقرأ كتاب هاميلتون «دروس في المنطق»، فإننا نجد ذكراً للمناطقة القدامى الذين أفردوا في مؤلفاتهم فصلاً عن المنهج»[1] .

أما في عصر ديكارت فقد ظهرت مجموعة مؤلفات منها الأورغانون الجديد لبيكون وفن التفكير لبور روايال والبحث عن الحقيقة لمالبرانش، كما نشر ليبنتس فيما بعد، مجموعة من الرسائل في المنهج.

بدأ تفكير ديكارت في المنهج مبكراً، وهو يذكر في الجزء الأول من المقال في المنهج أنه اكتشف في شبابه عدة طرق عقلية كانت تساعده في الوصول إلى الحقيقة، ويقول بابيه في كتابه «حياة السيد ديكارت» إنه استدل من رسالة وجهها ديكارت إلى الأب بواسون P. Poisson أنه كان يفكر في المنهج منذ كان طالباً في معهد لافليش[2]، وأنه كان يعني حينئذ بالمنهج الهندسي: المسلّمات والتعريفات والبرهان. وكان الغرض أن يكون منهجاً للكشف والاختراع.

ولنترك جانباً آراء ديكارت في المنهج، ولنحاول أن نبحث عن

---

(١) ظهر في القرن السادس عشر أكنتيوس صاحب كتاب في المنهج (١٥٥٨) أشاد فيه بالمنهج التحليلي. ولقد ذكر هذا الكتاب المفكر الهولندي «هوبز» انظر هاملان: مذهب ديكارت ــ باريس ١٩٢١ ــ ص ٣١ .

(٢) نقلاً عن هاملان: ص ٣٤.

مفهوم المنهج عنده في المرحلة السابقة على «المقال في المنهج».
ومن الملاحظ أنه ترك عند وفاته مجموعة من المخطوطات، وكانت كلها من أعمال الشباب، ولقد وردت قائمة بهذه الأعمال في كتاب بابيه تناقلها المؤرخون عنه، وهي كراسات عنوانها:

١ ـ البرناسوس Parnssus
٢ ـ ملاحظات عن العلوم Obscrvation
٣ ـ الجبر Algebra
٤ ـ كراسات ديموقراطية Democritica
٥ ـ التجارب Experlmenta
٦ ـ مقدمات Praeambula
٧ ـ الأولمبيكا Olympica
٨ ـ دراسة للعقل السليم Studium bona mentis
٩ ـ الجامع في الموسيقى (وكان قد كتبه لاسحق بيكمان ونشر بعد وفاته في سنة ١٦٥٠). Compendium Musicae
١٠ ـ قصر العجائب Thaumantis Regia
(وهو دراسة عن المرايا والانعكاس في الضوء وأثرهما في علم الميكانيكا).

من بين هذه المجموعة من المخطوطات نجد إشارة إلى المنهج في الدراسة للعقل السليم باعتبارها مقدمة للقواعد لهداية العقل[1]، والمقال في المنهج[2].

---

(١) Regulae ad. directionem ingent.
(٢) Discours de La méthode.

ويؤكـد بعض المؤرخين الذين اطلعـوا على هذه المخـطوطات، أن كراسة الأولمبيكا، يتفق تاريخ كتابتها مع تاريخ ظهور المنهج عنـد ديكارت. فلقد اكتشف هذا الفيلسوف منهجه في فترة محـددة ذكرهـا في الجزء الثاني من المقـال في المنهج عنـدما قـال: كنت حينئذ في ألمانيا حيث استدعتني الحروف التي لم تنتـه بعد، وعنـد عودتي من الاحتفـال بتتويـج الامبراطـور إلى الجيش، استوقفني بـدء الشتاء في حي من أحياء المدينة لم أجد فيه ما يشغلني من حديث مع الآخرين، ولم يكن لـدي لحسن الحظ مـا يشغلني من اهتمـامـات أو أهـواء تضـطرب بها نفسي، فكنت أقبـع في عقر داري طـوال اليـوم بجـوار المدفئة، حيث كنت أمضي فراغي في تأمل أفكاري.

تلك هي الأيـام التي تـراءت لـديكـارت فيهـا رؤيـا العـاشـر من نوفمبر. لكن هل كان من الممكن أن يكتشف منهجه دفعة واحـدة، وهو الذي كان يفكر في خطواته منذ كان طالباً في مدرسة لافليش؟

إننا حين نرجع إلى كراسة الأولمبيكا فإننا نجد أنه كان يبحث عن منهج استدلالي للعلوم، وعن فن للبرهان العقلي يكون استخدامه في العلوم الرياضية والطبيعية على السواء.

ولقد تبين له بعد ذلك، أن هـذا المنهج يجب أن يكـون واحداً، بمعنى يشمـل أيضاً الأشيـاء الروحيـة التي تبحث فيهـا الميتـافيـزيقـا والفلسفة.

تلك هي وحدة المنهج والمعـرفة التي كـان يهدف ديكـارت إلى تحقيقها، ولا شيء أدل على ذلك من أنه نشر مـع المقال في المنهـج بحوث علمية أخرى.

١١ ــ التفسير الديني لفلسفة ديكارت:

لقد خضعت فلسفة ديكارت لتفسير لاهوتي ديني. . ومن أشد المدافعين عن هذا الرأي، الأب ايمري L'abbe Emery . الذي نشر سنة ١٨١١ كتابه عن «أفكار ديكارت عن الدين والأخلاق». ويذكر الأستاذ جوييه في كتابه عن «التفكير الديني عند ديكارت» أن الأب ايمري قد جمع في هذا الكتاب كل ما يمكن جمعه من أقوال ديكارت عن الدين. وأهم ما يلفت النظر في هذا الكتاب، كما يقول جوييه، أنه يمثل لنا ديكارت مدافعاً عن الدين ضد أعدائه، مثله في ذلك مثل فلاسفة العصر الوسيط، فالشيطان الماكر مثلاً لا يضلل إلا أعداء الدين. أما الذين آمنوا بالله، فلا خوف عليهم، وهم لا يضلون.

وهناك أسباب كثيرة قد دفعت الأب ايمري وأمثاله إلى تصوير ديكارت في هذه الصورة الدينية، فهم يفسرون الأحداث التي مرّ بها في حياته تفسيراً روحياً دينياً، وأولها هذه الرؤيا التي تراءت لديكارت في ليلة ١٠ نوفمبر ١٦١٦.

ولا شك أن ديكارت مات كاثوليكياً متمماً لواجباته الدينية، ولقد حضره في وفاته الأب فيوجيه مع شانو سفير فرنسا في السويد، وكلاهما قد أكدا حقيقة عواطف ديكارت نحو الدين الكاثوليكي.

وهناك مجموعة من الرسائل التي كتبها ديكارت ويصرح فيها أنه يريد أن يفسر الأسرار الدينية مثل القربان المقدس (رسالة ٢٥ نوفمبر سنة ١٦٣٠ إلى الأب مرسين)،والافخارستيا أي تحويل الخمر دماً

والخبز جسداً[1].

وكتب ديكارت يقول في رسالته للأب فاتييه: أنا لا أخشى أبداً أن يكون في ذلك شيء يمس الإيمان، وعلى العكس، فأنا أستطيع أن أفاخر بأن الإيمان يجد هنا في فلسفتي ما يستند إليه من أسباب إنسانية قوية، كذلك كتب إلى الأب فورنيه (٣ أكتوبر سنة ١٦٧٣): أنا أحمد الله لأن الآراء التي بدت لي صادقة جداً في علم الطبيعة بالنظر إلى العلل الطبيعية فقط، كانت دائماً هي الآراء التي تتفق جيداً مع الأسرار الدينية وإني آمل أن أبين ذلك بوضوح في المناسبات المقبلة، ولا يختلف مضمون هذه الرسالة عن رسالة أخرى وجهها إلى الأب مرسين (٣١ مارس ١٦٤١). وفيها يقول: «أستطيع أن أبين أنه لا يوجد أي شيء يمكن أن يتفق في فلسفتهم مع الإيمان كما تتفق آرائي أنا معه».

وهناك بعض الأفكار التي ذكرها في الرد على الاعتراضات التي وجهت إلى التأملات ومنها «أن الفلسفة الجديدة هي مثل العهد القديم تمجيد للخالق. «الرد على الاعتراضات السادسة».

الحق إننا لا نعتقد أن الميتافيزيقا عند ديكارت هي مجرد محاولة فلسفية كان الغرض منها الدفاع عن العقائد الدينية. ألم يفرّق ديكارت في فلسفته وبكل دقة بين مجال الميتافيزيقا واللاهوت؟..

ولقد أكد في تصدير التأملات أنه لم يكتب هذه الميتافيزيقا من

---

(١) رسالة ديكارت إلى الأب مرسين، ورسالة ديكارت إلى الأب فاتييه سنة ١٦٣٨.

أجل المسيحيين وحدهم، بل من أجل الأتراك أيضاً.

«فالأسرار الدينية والحقائق اللاهوتية لا تكشف لنا إلا بواسطة الفضل الإلهي». أو كما يقول أيضاً في المقال في المنهج: «إننا في حاجة إلى قوة عالية لفهم الدين».

إن التفسير اللاهوتي لفلسفة ديكارت يفقدها طابعها الفلسفي الحديث، فهي ليست فلسفة من فلسفات العصور الوسطى التي تجعل غايتها القصوى التوفيق بين الفلسفة والدين! حتى جلسن Gilson حين أراد أن يبين في كتابه: دراسات عند دور الفكر الوسيط على ديكارت، لم يكن يهدف إلى ردّ هذه الفلسفة إلى جذورها الدينية فقط. حقاً إن ديكارت قد تأثر بأوغسطين والأكويني وأنسلم وغيرهم، ولكنه مع ذلك أراد أن يجدد في فلسفته، وقد حاول تفسير الطبيعة والإنسان، تفسيراً جديداً يتلاءم مع العلم الحديث، كذلك فإن الوضعيين حين أرادوا أن يفصلوا بين العلم والميتافيزيقا في هذه الفلسفه إنما أرادوا تفسيرها بروح الفلسفة الوضعية لا بروح الفكر الحديث.

١٢ ـ منهج ديكارت:

إن الدراسات التي تسير على غير نظام، والتأملات الغامضة والخواطر المبهمة تحجب الحقيقة، ومن اعتاد أن يسير في الظلام ضعف بصره ولم يعد في قدرته أن يتحمل الضوء الساطع، لذلك وجب على الإنسان أن يتخذ منهجاً للبحث يسير وفقاً له. وليس لمنهج العصور الوسطى قيمة تذكر، فإن القياس الأرسطي الذي يفرض الشيء الذي يطلب البحث عنه، لا يفيدنا في شيء بل هو يعوق عمل

العقل»[1]. ومن ثم كان على ديكارت أن يضع طريقة جديدة قويمة للحصول على المعرفة اليقينية بواسطة العقل.

ويعرف ديكارت الفلسفة بقوله: «إن كلمة فلسفة تعني دراسة الحكمة، ولسنا نقصد بالحكمة مجرد الفطنة في الأعمال، بل معرفة كاملة بكل ما في وسع الإنسان معرفته بالإضافة إلى تدبير حياته وصيانة صحته واستكشاف الفنون، ولكي تكون هذه المعرفة كما وصفنا، فمن الضروري أن تكون مستنبطة من العلل الأولى». ثم يقول في تقسيمها: «إن قسمها الأول الميتافيزيقا، وهي تشتمل على مبادىء المعرفة التي منها تفسير أهم صفات الله وروحانية نفوسنا وجميع المعاني الواضحة المتميزة الموجودة فينا. والقسم الثاني العلم الطبيعي، وفيه، بعد أن نكون وجدنا المبادىء الحقة للماديات، نفحص عن تركيب العالم على العموم، ثم على الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام..... وبالأخص عن طبيعة الإنسان، حتى يتسنى لنا استكشاف سائر العلوم النافعة له، وعلى ذلك فالفلسفة كلها بمثابة شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها باقي العلوم، وهذه ترجع إلى ثلاثة كبرى، أعني الطب والميكانيكا والأخلاق، أي أعلى وأكمل الأخلاق التي تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، والتي هي آخر درجات الحكمة.. كما أنه لا يجنى الثمر من جذور الأشجار ولا من الجذع بل من أطراف الأغصان، فكذلك تتعلق المنفعة الرئيسية للفلسفة بمنافع أقسامها التي لا تتعلم إلا أخيراً» (مقدمة «مبادىء

(١) ديكارت: د. عثمان أمين.

الفلسفة»). الفلسفة في نظر ديكارت إذن هي العلم الكلي كما كانت عند القدماء، وهي كذلك لأنها علم المبادىء أي أعلى ما في العلوم من حقائق، وهي نظرية وعملية كما كانت عند القدماء، والنظر فيها يوفر للعمل مبادئه، غير أن العمل عند ديكارت هو المقصد الأسمى، ولو أن العقل أهم جزء في الإنسان، والحكمة خيره الأعظم، والغرض من العمل ضمان رفاهية الإنسان وسعادته في هذه الحياة الدنيا بمد سلطانه على الطبيعة واستخدام قواها في صالحه.

ومنهج الفلسفة حدس المبادىء البسيطة، واستنباط قضايا جديدة من المبادىء لكي تكون الفلسفة جملة واحدة. أما الاستقراء المعروف فلا يصل إلا إلى معارف متفرقة إن جمعت بعضها إلى بعض ألفت علماً مهلهلاً ملفقاً لا ندري من أين نلتمس له اليقين، وعلامة اليقين وضوح المعاني وتسلسلها على ما نرى في الرياضيات التي تمضي من البسيط الواضح إلى المركب الغامض بنظام محكم. فهذا المنهج هو المنهج الوحيد المشروع، لأن العقل واحد، ويسير على نحو واحد في جميع الموضوعات، ويؤلف علماً واحداً هو العلم الكليّ، فليست تتمايز العلوم فيما بينها بموضوعاتها ومناهجها، ولكنها وجهات مختلفة لعقل واحد يطبق منهجاً واحداً وليس الاستنباط القياس الأرسطوطالي، فلا خير يرجى من هذا القياس (وديكارت يردد بهذا الصدد الانتقادات المتداولة)؛ ولكنه سلسلة من الحدوس تتقدم من حد إلى حد بحركة متصلة، حتى إذا ما انتهى في الاستنباط إلى غايته، رد المجهول إلى المعلوم، أو المركب إلى البسيط، أو الغامض إلى الواضح؛ والحركة العقلية هنا ثانوية، فإن مبدأها حدس ومنتهاها حدس (كتاب «قواعد تدبير العقل»).

وللمنهج أربع قواعد عملية، والقاعدة الأولى «أن لا أسلم شيئاً إلا أن أعلم أنه الحق». ولهذه القواعد معنى خبيء غير المعنى الظاهر الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، فإن ديكارت يريدنا على ألا نسالم شيئاً إلا أن نعلم أنه حق بالعلم الذي يعنيه، وهو الإدراك بالحدس المباشر وبالحدس غير المباشر أو الاستنباط، وهذا يقضي بأن نقصي من دائرة العلم، ليس فقط جميع الوقائع التاريخية بل أيضاً كل معنى يستلزمه تفسير الظواهر الطبيعية ولا نتمثله أو نتخيله، كمعنى القوة التي ندرك ضرورتها لتفسير التغير والحركة، وقد استبعد ديكارت بالفعل معنى القوة، فنتجت له نتائج سوف نذكرها فيما بعد، وقد تذرع الكثيرون بهذه القاعدة لنبذ الدين لما يعول عليه من أحداث تاريخية تتعلق بنزول الوحي، وما يتضمن من عقائد تفوق إدراك العقل، وقالوا إن هذه القاعدة عبارة عن إعلان حرية الفكر وإسقاط كل سلطة.

القاعدة الثانية «أن أقسّم كل مشكلة تصادفني ما وسعني التقسيم وما لزم لحلها على خير وجه». ذلك بأننا لما كنا نطلب الوضوح فيجب علينا أن نذهب من المركّب إلى بسائطه، ومن الكل إلى أجزائه، أي مما هو تابع لغيره ومعقول بهذا الغير إلى ما هو مستقل بنفسه ومعقول بذاته: فهذا هو التحليل؛ والغرض منه الحدس الذي هو المعرفة الحقة.

القاعدة الثالثة «أن أسير بأفكاري بنظام، فأبدأ بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة، وأرتقي بالتدريج إلى معرفة أكثر الموضوعات تركيباً، فارضاً النظام حتى بين الموضوعات التي لا تتتالى بالطبع». وهذه قاعدة التركيب بعد قاعدة التحليل، ولها

فرعان: الأول التدرج من المبادىء إلى النتائج، وذلك بأن ننظر أولاً في حد من حدود المسألة، ثم في حد آخر، ثم في النسبة بينهما، ثم في حد ثالث، وهكذا حتى نأتي على جميع الحدود ونسبها؛ والفرع الثاني هو افتراض النظام حين لا يتبين نظام الحدود، ثم استخراج النتائج بالطريقة التركيبية المذكورة، والمقصود بالنظام «نظام الأسباب» الذي بموجبه تلزم معرفة حد من معرفة حد سابق لزوماً ضرورياً؛ وإذا لم ينتج النظام المفروض، افترضنا نظاماً آخر، إلى أن نصل إلى النظام الملائم: فهنا يتدخل العقل إذ لا يقوم العلم إلا بالنظام.

القاعدة الرابعة: «أن أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة، سواء في الفحص على الحدود الوسطى أو في استعراض عناصر المسألة، بحيث أتحقق أني لم أغفل شيئاً». هذه القاعدة تمكن من تحقيق القاعدة السابقة، فإنها ترمي إلى استيعاب كل ما يتصل بمسألة معينة، وترتيب العناصر التي يتوصل إليها، وهي تفيد في التحقق التي لا تستنبط رأساً من المبادىء البينية بذاتها، أو ما يبعد عن هذه المبادىء بعداً كبيراً يصعب علينا معه أن نتذكر الطريق الذي سلكناه؛ فإذا رتبنا الحدود وانتقلنا من حد إلى آخر، قام هذا الانتقال مقام حدس العلاقة بين نتيجة ومبدئها؛ ونقترب من هذا الحدس بمحاولة تذكر الحدود بأسرع ما يمكن، ويختلف هذا الإحصاء، أو الاستقراء كما يسميه أيضاً ديكارت، عن الاستقراء الأرسطوطالي، في أن الغرض منه، ليس الوصول إلى نتيجة كلية من أجل ما شوهد في الجزئيات، بل الوصول إلى حدود تتصل بذاتها بعضها ببعض، وأحياناً يمكن الاكتفاء بعدد محدود من الحدود، مثلما إذا أردت أن

أبين أن النفس الناطقة ليست جسمية، فإني أكتفي بأن أجمع الأجسام في بضع طوائف، وأدلل على أن النفس الناطقة لا يمكن أن ترجع إلى واحدة منها، بعكس ما إذا أردت أن أبين عدد الموجودات الجسمية، أو كيف تقع هذه الموجودات تحت الحواس، فيجب أن يكون الإحصاء تاماً.

فالمنهج عند ديكارت يبين القواعد العملية التي يجب اتباعها لإقامة العلم ولا يحلل أفعال العقل ولا يدل على صدقها ومواطن الخطأ فيها كما يبين المنطق، فإن هذا التحليل عديم الفائدة في رأي ديكارت وبيكون وأضرابهما، وإن المنطق الطبيعي يغني عن المنطق الصناعي. وبينما المنطق علم وفن معاً، نجد المنهج عند هؤلاء الفلاسفة فناً فحسب، وإن يكن منطوياً على نظرية في العقل والعلم كما يبدو في فلسفة ديكارت، فإن هذه النظرية متمشية على هذا المنهج ومؤسسة له.

والعلم إذن عند ديكارت استنباطي يضع المبادىء البسيطة الواضحة ويتدرج منها إلى النتائج؛ أو هذا ما يدعيه ديكارت؛ ومع أنه كان يجمع المعلومات ويجري التجارب بهمة لا تني، فقد كانت أهمية التجربة مقصورة في منهجه ومذهبه على إثارة الفكر وتعريفنا أي نتائج الاستنباط هي المحققة بالفعل من بين النتائج المختلفة التي يستطيع العقل أن يستنبطها من المبادىء[1].

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص: ٦٥.

١٣ ـ طبيعة المنهج الديكارتي:

يرى ديكارت أن العلم يستند إلى الوضوح واليقين، وأن نموذج الوضوح واليقين لا يوجد إلا في المعرفة الرياضية، ومن ثم كان المنهج الرياضي هو الذي يحقق لنا كشف الحقيقة وإدراكها، وليس معنى ذلك أن ديكارت أراد أن يرجع كل شيء إلى الحساب، ولكنه رأى أن تعالج المشاكل المختلفة معالجة رياضية، ولن يتسنى لنا ذلك إلا إذا لاحظنا أموراً ثلاثة [١] :

١ ـ ألا نفكر إلا في معان واضحة متميزة.
٢ ـ أن نبدأ من هذه المعاني إلى الأشياء.
٣ ـ أن نرتب أفكارنا وننظمها.

ولكن كيف يتسنى لنا بلوغ الوضوح الرياضي في حل المشاكل التي تعرض لنا؟ يرى ديكارت أنه يجب علينا أن نتجنب الأفكار السابقة التي تقيد من حريتنا في البحث الأرسطي واستخدام القياس الذي لا يكشف عن حقيقة جديدة.

١٥ ـ خصائص البرهنة الرياضية:

تنحصر في ركنين أساسيين: **الحدس والقياس**.

الحدس:

عملية عقلية، لا تتعلق بالحواس ولا بالخيال، وإنما تخص

---

(١) خلاصة الفلسفة التوجيهية ـ تأليف إبراهيم شديد، ومحمد علي الشرقاوي، ص : ٨١.

الـذهن فحسب، ولا تصدر إلا عن نـور العقـل وحـده، وبـالحـدس يستطيع كل إنسان أن يدرك أن المثلث شكل محـدود بثلاثـة أضلاع، وأن الشيئين المساويين لثالث متساويان، وأن الكـل أكبر من الجـزء. فهذه حقيقة بسيطة يصل إليها العقل بفضل ما لها من بداهة، ومن ثم كـان الحدس نـوراً فـطريـاً أو غـريـزة عقليـة بهـا نكتسب المعـارف اليقينية، ونحن نستطيع بالحدس كذلـك أن ندرك الأفكـار الواضحـة المتميزة.

القياس:

هو الوسيلة الثـانية لبلوغ اليقين الـرياضي، وهـو إثبات قضيـة ما بواسطة مبادىء عامة تصدق عليها.

ـ القياس عند ديكارت وأرسطو:

وهـذا القياس الـديكارتي يختلف تمـام الاختـلاف عن القيـاس الأرسـطي، ذلك لأن عـلاقة الحـدود الثـلاثـة في القيـاس الأرسـطي خاضعة لقواعد معقـدة، تطبق بـطريقة آليـة لمعرفـة الأقيسة المنتجـة وغير المنتجة، في حين أن القياس الديكـارتي أساسـه حدس وإلهـام واضح كل الوضوح، والقياس الأرسطي يمتاز بأنه يقوم على عـلاقات ثـابته سـواء أدركت أو لم تدرك، في حين أن القيـاس الديكـارتي هـو حركة فكرية موصولة، حركة فكر يرى الأشياء الواحد بعد الآخر رؤيـة بديهية، والقياس الأرسطي يفسح المجال للقضاياالـظنية والاحتمـالية في حين أن ديكارت لا يقبل إلا القضايا اليقينية البديهية.

كـل عقل قـادر على الحدس والقيـاس، قـادر على القيـام بهمـا

بفطرته وطبيعته، بل هما العقل نفسه، والعقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس.

١٦ ــ مميزات المنهج الديكارتي:

تختلف المعرفة عند ديكارت عنها عند أرسطو لاختلاف المنهج، فالمعرفة عند ديكارت لا تتم بالتعريف، فإذا أردنا أن نعرف المثلث فلا نبحث عن جنسه وفصله، وإنما تتحقق هذه المعرفة إذا وقفنا على الروابط بين زواياه وبين زواياه وأضلاعه.

والمعرفة الأرسطية تبدأ في إثبات وجود الشيء قبل البحث عن ماهيته، حتى لا يبحث الإنسان في أشياء وهمية لا وجود لها؛ أما ديكارت فلا يحاول إثبات الوجود لشيء إلا إذا كانت لديه عنه فكرة واضحة، والمنهج الجدلي الأرسطي يتفق وطبيعة التصورات المجردة، في حين أن المنهج الرياضي يتفق والمعاني الواضحة.

ويدعي ديكارت أن العقل لا يخطىء إذا فكر في الأمور البسيطة الواضحة التي اختص الحدس بإدراكها والذهن وحده هو الذي يستطيع أن يدرك الحقيقة.

هكذا استخدم ديكارت المنهج الرياضي، منهج التحليل والتركيب، الذي يعتمد على الوضوح والبساطة، فهو منهج عقلي، على نقيض ما ذهب إليه بيكون من استخدام الاستقراء، وهو منهج يعتمد في كل خطوة من خطواته على الملاحظة والتجربة.

ــ الفلسفة الديكارتية

دراسة الفلسفة الديكارتية تبدأ من الشك إلى اليقين، ومن النفس

إلى الله، ومن الله إلى العالم.

١ ــ وجــود الــنفس:

بعد أن شك ديكارت في كل شيء، وجد حقيقة لا تقبل الشك، حقيقة يدركها بالحدس، وهي أنه في شكـه مدرك لـوجوده، ووجـوده متضمن في فكره. لذلـك قال ديكـارت: «أنا أفكـر إذن أنا مـوجود». ولكن هذا الوجود الذي أدركه ديكارت ليس وجود الجسم، وإنما هـو وجود النفس المفكرة. فقوله: «أنا أفكـر» معناه؛ أني مـوجود يتعقـل ويشك، ويثبت وينفي، ويريد ويحس، ويتخيل، فكـل هذه الـظواهر النفسية تفيد وجود النفس.

وقد اتخذ ديكارت هذه الحقيقة أساساً أقام عليه فلسفته بأسرها، وقال ديكارت: إن كل قضية تبلغ من الوضوح والتحديد ما بلغته قضية «أنا أفكر إذن أنا موجود» لا يجوز لنا أن نشك في صدقها ويقينها.

لقد سبق ديكارت كثيراً من الفلاسفة الذين حـاولوا إثبـات النفس إثباتاً يقوم على شعورها وإدراكها بذاتها،مثل أوغسطين[1] وابن سينـا، ولكن فضـل ديكـارت يـرجـع إلى أن محـاولتـه كـانت أوضـح من محاولات سلفيه.

---

(١) ولد القديس أوغسطين في منتصف القرن الـرابع الميـلادي (٣٥٤ م) في مدينة طاجست Tagests بالجـزائر، ودرس بمـدرسة مـدينته أولاً، ثم انتقل منها إلى بعض المدن الأخرى مثل قرطـاجنة التي تعلم فيهـا الأدب والخطابة، وكان أبوه رجلاً وثنياً، أما أمه فكانت مسيحية ورعـة متدينة أخذ عنها منذ صغره حب المسيح.

٢ ــ وجود الله:

لم يحاول ديكارت أن يبرهن على وجود الله عن طريق العالم، بل زعم أن معرفة الله هي التي توصلنا إلى إدراك العالم الطبيعي، فهو لم يحاول أن يستخدم الأرض للصعود إلى السماء، بل استخدم السماء للنزول إلى الأرض، وهو لم يستشهد بالكون على وجود خالقه، بل استشهد بالخالق على وجود المخلوق.

براهين ديكارت على وجود الله:

البرهان الأول:

قال ديكارت إني كائن ناقص، ذلك لأني أشك، والشك مظهر من مظاهر النقص، وما كان لي أن أعرف أني ناقص، إلا إذا كانت لدي فكرة عن الكمال المطلق، ولا يعقل أن تكون فكرتي عن الكمال المطلق قد تكونت في عقلي نتيجة تكبير لأنواع الكمالات الناقصة، لأن الكمال الناقص مهما اتسع فهو محدود. وإذن فهذه الفكرة لم يضعها في نفسي إلا موجود كامل لا متناهي؛ هذا الموجود اللامتناهي هو الله.

البرهان الثاني:

وإذا كنت موجوداً ناقصاً وفي ذهني فكرة عن الموجود الكامل فما هي علة وجودي إذن؟

لا أستطيع أن أتصور أنني خلقت نفسي بنفسي، وإلا لوهبتها كل صنوف الكمال وبرأتها من كل نقص، ولم يخلقني كذلك إله ناقص،

وإلا لكان الأجدر به أن يمنح نفسه الكمال، وإذن فخالقي كامل وهو علة وجودي.

البرهان الثالث:

إذا كان الله هو الكائن الكامل، وكان الوجود كمال، فالله إذن موجود، فديكارت يرى أن ماهية الله أو فكرة الكائن الكامل يستلزم بالضرورة الوجود الخارجي.

البرهنة على وجود الله عند ديكارت غاية ووسيلة في آن واحد. غاية لأن العقيدة الصحيحة لا تتحقق بدونها، ووسيلة لأنه ليس ثمت يقين إلا ما بني على وجود الله.

٤ ـ صفات الله:

الله هو المبدأ الأول، وهو الموجود بذاته، وليس لذاته علة إلا ماهيته. والله هو الكائن الكامل اللامتناهي، الواحد، الأزلي الأبدي، مبدع الأشياء وخالقها. وأهم صفة عند الله في نظر ديكارت هي الصدق، ومن ثم يمتنع على الله أن يكذب، أو يضلل. وليس مصدر الخطأ الذي يقع فيه العقل إلا أنه يفكر في ميادين يعوزها الوضوح والجلاء.

ولو فكر العقل في ميدان واضح لانتهى إلى الحقيقة ووصل إلى اليقين.

٥ ـ وجود العالم:

وجود الله هو الذي يضمن لنا وجود العالم الخارجي، وهذه الأشياء الخارجية لم تصل إلينا إلا عن طريق الحواس، والله هو الذي

منحنا هذه الحواس، والله صادق لا يخدع، وإذن فالعالم الخارجي موجود حقيقة.

٦ ـ العالم بين أرسطو وديكارت:

هذه الأشياء المادية جميعاً، مهما اختلفت عناصرها، وتعددت أشكالها، تتصف بصفة واحدة مشتركة بينها هي الامتداد، فهي جميعاً تشغل حيزاً من المكان، وديكارت في هذا يخالف أرسطو، الذي يرى أن كل جسم طبيعي يتألف من صورة تحدد طبيعته وخصائصه، وهيولى تقبل وتحمل هذه الصورة وتكون محلاً لكل تغير.

أما ديكارت فيرى أن كل جسم طبيعي أياً كانت صفاته وشكله وحجمه يشغل حيزاً من المكان وإذن فطبيعته الامتداد والامتداد هو الفكرة الواضحة الجلية التي يستطيع العقل أن يدركها من المادة.

وعلى العكس المادة ـ العقل وأهم صفاته الفكر، وهو لا يشغل حيزاً في المكان ولا يتصف بالامتداد، وإنما هو فكر محض؛ فالمعقول والنفوس والله، كل هذه أفكار.

٧ ـ الإنسان:

ليس الإنسان جسماً فحسب، ولكنه جسم ونفس؛ جسم أهم صفاته الامتداد، ونفس أهم صفاتها الفكر. هذان عنصران متناقضان فكيف أمكن أن يجتمعا معاً في الإنسان؟ القوة المفكرة (العقل) لا تتدخل في عمل الجسم، والجسم لا يستطيع أن يتدخل في الإدراك الذهني، فكيف أمكن أن يرتبط الواحد بالآخر؟

لا يستطيع ديكارت وقد شطر الوجود إلى شطرين لا تجد الوحدة

إليهما سبيلاً لا يستطيع هذا الثنائي المتطرف أن يوجد حلاً لهذه المشكلة إلا أن يرجع إلى الله.

فالله هو الذي جعل النفس تتحد بالبدن، وهو الذي أوجد هذا النظام ليحيا الإنسان. ولذلك فالنفس تؤثر في البدن بواسطة الإرادة، والبدن يؤثر في النفس بواسطة الإحساس، وسبيل هذا التأثير الغدة الصنوبرية التي توجد في مؤخر المخ، والتي تتلقى الإرادة وتبلغها إلى أجزاء الجسم.

ولكن كيف تربط هذه الغدة الصنوبرية بين النفس والبدن؟ هذان الطرفان المتناقضان كيف يتحدان؟ هذه هي المشكلة التي لم يستطع ديكارت أن يوجد لها حلاً، ذلك لأن ديكارت وقد فرق بين النفس والجسم، وشطر الكون إلى قسمين: فكر وامتداد، عجز عن أن يربط بينهما، ولذلك جاء تلميذه اسبينوزا وجمع هذين العنصرين المتناقضين في حقبة واحدة ذات مظهرين: فالامتداد فكر مرئي، والفكر امتداد خفي.

نقد وتحليل:

١ ــ اتخذ ديكارت الوضوح أساس اليقين، مع أن الوضوح أمر نسبي يختلف من إنسان إلى إنسان.

٢ ــ كان ثنائياً ولم يستطع أن يربط بين المادة والفكر، بين الجسم والنفس إلا بالرجوع إلى الله، فحكمة الله هي التي شاءت أن تربط النفس بالجسم.

٣ ــ تبدأ الفلسفة الديكارتية من نقطة نهايتها؛ وتنتهي من نقطة

بدايتها (وهذا دور) ذلك لأن ديكارت أثبت وجوداً مستنداً إلى الأفكار الواضحة، ثم أكد بعد ذلك أن هذه الأفكار الواضحة صادقة لأن الله قد ضمن صدقها وهذا هو الضمان الإلهي.

٤ ـ كان ديكارت أول من اتخذ البرهنة الرياضية الدعامة الأولى للاستدلال القياسي، وأثبت عجز المنطق الأرسطي عن كشف الحقائق.

٥ ـ استطاع ديكارت أن يعيد اليقين إلى النفوس بعد أن زعزعها شك الشكّاك في مبدأ العصر الحديث.

ـ أنا موجود قبل أن أفكر عند ديكارت:
ـ والكوجيتو السابق على التفكير.

هذه الإرادة الشكية التي جعلت صاحبها من الرافضة أدت إلى نتيجة هامة لها خطرها وهي أنها أشعرت ديكارت أو أشعرت الإنسان بوجوده. أنا موجود إذن لأني أشك وأرفض وأنفي.

وهكذا نرى أن ديكارت قد وصل إلى اليقين بوجوده عن طريقين طريق الفكر وطريق الرفض أو النفي، وإذا صح تأويل الرفض أو النفي أو الشك الديكارتي باعتباره ذا طابع إرادي، وليس باعتباره مجرد شكل من أشكال التفكير، فإن هذا الطريق الثاني الذي وصل عن طريقه ديكارت إلى اليقين بوجوده سيصبح طريقاً جديداً مختلفاً عن الطريق الأول...

أما فيما يتصل بهذا الطريق الأول الذي لخص ديكارت مضمونه بعبارته الشهيرة «أنا أفكر إذن أنا موجود» فلا بد أن نفهمه على

حقيقته. إذ إنّ من الممكن أن نفهم هذه العبارة بمعنى أن وجودي ثمرة من ثمار التفكير، أو بمعنى أن وجودي نتيجة للتفكير. لكن هذا الفهم المثالي للعبارة الديكارتية الشهيرة سيؤدي إلى أن الوجود الإنساني كله في رأي ديكارت سيكون وجوداً مفكراً فحسب، وهذا ما لم يقصده ديكارت. وإلا فما الذي منعه من أن يصرح لنا بهذا ويقول: أنا تفكير؟ sum cogitatio أما إذا فهمناها هنا، كما ينبغي أن نفهم، بمعنى أن التفكير ينهض دليلاً على وجودي تبعاً للمبدأ القائل بأن «العدم لا صفة ولا خاصية له»، ولكنه ليس الدليل الوحيد على وجودي، فإن العبارة لن تعني أن وجودي قد انحصر في مجرد التفكير. من هذا نفهم حرص ديكارت الدائم على أن يقول لنا إنه شيء مفكر res cogitans. وذلك لأن النفس الإنسانية عنده ليست تفكيراً cogitatio ، بل هي كما أراد لها أن تكون، وبدقة لا تحتمل أكثر من تأويل، شيء يفكر، وإجابات ديكارت على هوبز واضحة الدلالة في هذا الصدد فهو يقول: «حيثما أوردت كلمة عقل، نفس، ذهن، فكر. . . إلخ.

فإنني لم أقصد بهذه الكلمات مجرد الملَكات بل الأشياء المزودة بملَكة التفكير». «وذلك لأن كلمة التفكير، قد تؤخذ أحياناً بمعنى فعل التفكير، وأحياناً أخرى بمعنى الملكة، وأحياناً ثالثة بمعنى الشيء الذي تستقر فيه هذه الملكة». ولكيلا نعزو التفكير إلى الجسد فلا بد أن نفترض وجود ذات أو جوهر هو الذي يقوم بفعل التفكير، هذه الذات المفكرة أو هذا الجوهر المفكر يتعدى مجرد التفكير. المهم أن حقيقة الكوجيتو الديكارتي لا تفهم إلا إذا انضمت إلى هذا الجوهر المفكر، أو هذا الشيء المفكر، الذي يتعدى مجرد

التفكير، فديكارت قد أراد أن يقول، لنا إن الأجو أو الأنا يفكر ويشك، ولكنه ليس كله تفكيراً.

وفي التأمل الثاني يتخذ ديكارت طريقاً ثانياً لإثبات وجوده وتختفي منه تماماً عبارة «أنا أفكر إذن أنا موجود». ذلك لأن ديكارت وصل إلى وجوده أو إلى اليقين بأنه موجود ابتداء من الشك، ولا يسأل عن حقيقة وجوده باعتباره كائناً مفكراً إلا بعد هذا في خطوة لاحقة، الأمر الذي يدل على أن الطريق الذي سار فيه ديكارت هنا هو طريق الوجود، لا طريق الماهية، وهو طريق استطاع ديكارت فيه أن يفصل بين كوجيتو مفكر وكوجيتو سابق على التفكير.

وهذا الكوجيتو الأخير هو الذي أهاب به ديكارت في الوصول إلى اليقين بوجوده قبل أن يصبح كوجيتو مفكراً. هذا هو الكوجيتو السابق على التفكير الذي عرضه لنا ديكارت في التأمل الثاني يتميز بخصائص عدة:

أولاً: أن ديكارت أكد فيه وجوده قبل أن يعرف ماهية هذا الوجود.

وثانياً: أنه عندما حاول بعد ذلك أن يصل إلى معرفة ماهية وجوده، فإنه لم يصل إلى هذا إلا بعد تحليل ذاته واستبعاد ما ليس فيها.

وفي هذا التحليل اتضح له أن الأجسام المادية نفسها لا تدرك إلا بواسطة الذهن وأن العقل أيسر في معرفته من الجسد وأنه يمثل الأساس الذي تقوم عليه كل معرفة أخرى حينئذ تبين لديكارت فقط أن وجود العالم الخارجي بما يشتمل عليه من أجسام مادية لا يمثل

شرطاً لوجود الفكر، كما ذكر ذلك في المقال في المنهج، بل تبين له أن وجود الفكر هو الشرط الأساسي لمعرفة العالم الخارجي.

ثم أراد ديكارت أن يخلص الفكر من كل عناصره السيكلوجية التجريبية فقرر أن «الإدراك ليس إبصاراً وليس لمساً وليس من عمل المخيلة، ولم يكن في يوم من الأيام كذلك، بالرغم من أنه كان قد بدا كذلك من قبل». ولا شك أن ديكارت هنا يعارض التجريبيين الإنجليز من أمثال بركلي وهيوم.

هذا ويجدر بنا أن نشير إلى المثال الشهير الذي ضربه ديكارت في التأمل الثاني وعن قطعة من شمع العسل «بينا أنا أتكلم، أضعها قرب النار، فماذا أشاهد؟ تذهب بقية طعمها. وتتلاشى رائحتها، ويتغير لونها، ويضيع شكلها ويزيد حجمها وتصبح من السوائل، وتسخن حتى لا نكاد نستطيع لمسها، ومهما ننقر عليها فلن ينبعث منها صوت.

أما تزال الشمعة باقية بين هذه التغيرات جميعاً؟ يجب أن نقر بأنها باقية، ولا يستطيع أحد إنكار ذلك. وإذن فما الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع هذه بتميز ووضوح؟ لا شيء يعنينا من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس، ما دامت الأشياء التي كانت تقع تحت حواس الذوق أو الشم أوالبصر أو اللمس أو السمع قد تغيرت كلها في حين أن الشمعة نفسها باقية».

ما الذي يريد ديكارت أن يستنتجه من هذا المثال؟ لقد ظن كثير من الشرّاح أن ديكارت هنا هو ديكارت عالم الفيزياء. ومن ثم اتجهوا إلى القول بأنه كان يحلل هنا وجود «قطعة الشمع»، والحقيقة أن

ديكارت في التأملات بوجه عام كان قد انصرف عن اتجاهاته العلمية، وهو يتكلم هنا بلسان الفيلسوف عالم الميتافيزيقا، لا عالم الفيزيقا.

ولهذا فإنه لا يقدم هنا تحليلاً لقطعة الشمع بل تحليلاً للكوجيتو، وموقفه من هذا المثال لا يختلف عن موقف هيجل الذي ذهب إلى أن «الآن» والـ «هنا» اذا تركت وشأنها فإنها ستكون والأجسام المقيدة بها، والتي تتصف بصفات أخرى غير كونها مرتبطة بالآن والهنا شبيهة بالليل المظلم ولن تشرق عليها شمس النهار إلا إذا اكتسبت حقيقتها من تجريد الذهن وانتقلت من الوجود العيني إلى الوجود الذهني عن طريق الديالكتيك العقلي الذي لا يمارسه الذهن إلا وهو باطن في قلب المحسوسات وعلى أرضها. وبالمثل فإن ديكارت في مثال هذه القطعة من شمع العسل، لم يفقد الإحساس لحظة واحدة بوجودها، ولا يحلل وجودها الفيزيائي، بل يحلل الحكم العقلي الذي وجده ثابتاً لا يتغير بالرغم من كل التحولات التي تطرأ على الشمعة. ووجده يقرر قبل اقتراب الشمعة من النار وبعده أنها ما تزال موجودة، فالتحليل هنا تحليل الكوجيتو الذي أراد ديكارت أن يثبت لنا بما لا يقبل الشك أن بداهته وبداهة المعرفة المتصلة معه والحكم الذي يصدره لا يتوقف على أي وجود حسي الشيء بل يتخطاه ويتعداه، لأن مصدره قائم في العقل القادر، على أن يتصور في وجود قطعة الشمع خصائص لا نهاية لها، وأشكالاً لا حدود لها تتعدى كل ما يقدمه الحس وكل ما تقدمه المخيلة.

وإذا كان العقل يتعدى كل ما تستطيع الحواس والمخيلة أن تقدمه فهو إذن يمثل الأساس في كل صور الحس وصور المخيلة

معاً، بمعنى أن هذه الصور لا تقوم بذاتها ولا كيان لها وحدها بل تقوم بغيرها، بالعقل الذي يؤسسها.

فديكارت في مثال قطعة الشمع أراد إذن أن يقول: إن الإدراك العقلي لقطعة الشمع من حيث إنه يتخطى ويتعدى كل ما تقدمه الحواس والمخيلة عن وجودها، فمن الطبيعي أن يكون الإدراك الأوسع مدى تابعاً لا متبوعاً، وأن يكون الإدراك الأفضل لا المفضول. لكن هذا لا يؤدي بطبيعة الحال إلى أن يكون هذا الإدراك العقلي هو الإدراك الوحيد لقطعة الشمع.

لكن الكوجيتو الديكارتي لا يخلو مع ذلك من غموض في تحديد ماهيته لأن ماهيته ليست عقلية صرفة، وذلك لأن ديكارت بعد أن فرغ من هذا التحليل العقلي لقطعة الشمع نجده يتساءل: «وأخيراً، فما الذي عساي أن أقوله عن هذا العقل أي عن وجودي هذا؟».

لقد سبق أن قلنا إن ديكارت رفض أن يحصر الكوجيتو في مجرد التفكير، وأنه أصر على أنه ليس تفكيراً بل شيئاً يفكر، هذا الشيء الذي يفكر هو الجوهر الذي يفكر، فواضح أن ديكارت أراد في التأملات أن يتخطى الكوجيتو المنير أو المضيء كوجيتو الأفكار إلى كوجيتو الشيء المفكر». بل إن ديكارت في هذه المرحلة عندما كان يريد أن يحدد لنا معنى الفكر فإنه كان يحدده بالإلتجاء إلى طبيعة الشيء المفكر.

ففي رسالة بعث بها إلى آرنولد Arnauld بتاريخ ٢٩ يوليو

١٦٤٨ (آدام وتانري - المجلد الخامس - ص ٢٢١ - نقلاً عن آلكبيه ص ١٩٥) يقول إنني لا أقصد بالفكر شيئاً كلياً عاماً يشتمل على كل ضروب التفكير، بل أقصد به طبيعة خاصة تنقل كل هذه الأشكال، لكن هذا الشيء المفكر الذي يتخطى مجرد الفكر ليس مجرد عقل بل هو أيضاً إرادة، وذلك لأننا إذا كنا قد قلنا إن العقل هو الذي يؤسس صور الحس وصور المخيلة، فإن الإرادة هي التي تؤسس الصورة الذهنية. فطبيعة الكوجيتو الديكارتي يداخلها الإرادة Volo . لماذا؟ لأن الكوجيتو كما يفهمه ديكارت تعبير عن الإنية الإنسانية.

والإنية الإنسانية تقوم على الحرية، والحرية لا قوام لها إلا بالإرادة، ولهذا يصر ديكارت دائماً على أن يجعل الإرادة صفة من صفات الفكر، ويقول إن من العسير أن نميز في داخل العقل بين الإرادة التي هي فعل وبين الفكر الذي هو انفعال.

يقول ديكارت في رسالة إلى رجيوس Regius بتاريخ مايو ١٦٤١، آدم وتانري الجزء الثالث، ص ٣٧٢، نقلاً عن آلكبيه ص ١٩٦) «التفكير العقلي يمثل انفعالاً للنفس، أما الإرادة فتمثل جانب الفعل فيها لكن لما كنا لا نريد شيئاً لا نكون مدركين له عقلياً في الوقت نفسه، ولما كنا لا ندرك شيئاً دون أن نكون مريدين له، فإن من العسير أن نميز فيما بين التفكير العقلي، والفعل الإرادي، أيهما يمثل جانب الانفعال، وأيهما يمثل جانب الفعل».

وهكذا يتضح لنا أن الإنية عند ديكارت، وهي ليست شيئاً آخر إلا الكوجيتو، توصف بأنها «شيء يفكر» باعتبار أنها تتقبل في داخلها

التفكير العقلي والفعل الإرادي معاً وأننا لا نستطيع فهمها إلا إذا مزجنا هذين الشكلين الجوهريين لها. فأنا الذي أقوم بالتفكير وأنا الذي أتخيل وأحس، وأنا الذي أريد فلا بد أن أكون «أنا» شيئاً آخر غير كل هذه المظاهر والأحوال.

التفكير الحقيقي عند ديكارت هو ما يجعلني أعرف وأتيقن مباشرة أني أنا الذي أقوم بكل هذه الأفعال. التفكير هو وعي المباشر، أو هو معرفة الأنا لذاته، أو هو تيقظ النفس نحو وجودها وسط هذه الأفعال والاتجاهات والأفكار والأحوال. التفكير عند ديكارت ليس شيئاً إلا انتباه الإنسان الذي يوجهه إلى ذاته ويفطن به إلى أنه هو الكائن الذي تنسب إليه كل الأفعال الصادرة عنه حتى ولو كانت هذه الأفعال تخص الجسم وحده، كالمشي والتغذي.

وثمة ملاحظة أخرى تتعلق بطبيعة الكوجيتو الديكارتي.

فهذا الكوجيتو بالرغم من أنه تعبير عن إنيتي إلا أنه مرتبط «باللحظة» بمعنى أنني لا أشعر بإنيتي إلا في اللحظة التي التفت فيها إلى وجودي، فشعوري بوجودي إذن ليس دائماً، بل مرهون باللحظة التي أفكر فيها، وقضية أنا أفكر إذن أنا موجود صادقة بالضرورة كل مرة تلفظت بها أو تصورتها في نفسي».

التأمل الثاني:

ويقول ديكارت أيضاً: «إني موجود طالما كنت أفكر إذ قد يتأتى، لو أتوقف في التفكير لحظة، أن أتوقف كذلك عن الوجود».

التأمل الثالث:

ويقول كذلك رداً على بوردان Bourdin : «عندما أريد أن

أتحقق من أنه خطر ببالي يوماً ما أنني كنت موجوداً فيما مضى فإنني لا أستطيع التحقق إلا من أنه يبدو لي الآن أنه قد خطر ببالي يوماً أنني كنت موجوداً»[1].

١٨ ـ ليس هدف الفلسفة الديكارتية هو الوصول إلى الكوجيتو بل الوصول إلى الوجود:

لكن الوصول إلى الكوجيتو لا يمثل هدف الفلسفة الديكارتية لأن هدفها كما قلنا هو الوصول إلى الوجود أو ـ على الأقل ـ الجري وراءه والبحث فيه. فإذا كانت الأفكار الواضحة المتميزة قد أسلمتنا إلى «الأنا» أو إلى الشيء المفكر بالمعنى الذي فهمناه، فلا يمكن أن نتوقف عند هذا الشيء المفكر لأنه طريق أو معبر للوصول إلى الوجود.

وإذا كان الوجود عزيز المثال، فعلى الشيء المفكر أو الجوهر المفكر أن يحاول الوصول إليه في ذاته عن طريق الصورة التي يتخذها الوجود في «الأنا» أي عن طريق عالم الصور، والصور عند ديكارت تمثل عالماً حقيقياً باطناً في الكوجيتو، وبالرغم من ذلك فهو مستقل عنه إنه ليس من صنعه، ولهذا فإنه يقاومه إنه يمثل مجموعة من «الطبائع» لا تنتمي إلى العالم المادي، وليست كذلك من خلق عقلي أنا. فالعقل يجدها فيه يلتقي بها: يقول ديكارت في التأمل الخامس: «إنني أجد في نفسي عدداً لا نهاية له من الأفكار عن بعض الأشياء،

---

(١) ملاحظات على الاعتراضات السبعة، آدم وتانري، الجزء السابع، ص ٥٩، نقلاً عن آلكبيه ص ١٨٩.

لا يمكن أن أنظر إليها على أنها مجرد عدم، بالرغم من أنه لا يكون لها، وجود خارج ذهني . . . ومع ذلك فإنها تمثل طبائع حقيقية وثابتة، وذلك مثلاً عندما أتخيل مثلثاً، بالرغم من أنه قد لا يكون في أية بقعة من العالم خارج ذهني ثمة وجود لهذا الشكل، ومن أنه من المحتمل أنه لم يوجد فقط مثل هذا الشكل، وبالرغم من ذلك فإنه يمثل طبيعة معينة أو شكلاً معيناً، أو ماهية محددة لهذا الشكل، ماهية لها ثباتها ولها أبديتها، ولم تكن من اختراعي أنا ولم تعتمد قط على عقلي».

هذا العالم من الصور الذي له حقيقته المستقلة ووجوده القائم بحد ذاته، بالرغم من قيامه بالعقل يذكرنا بعالم المثل عند أفلاطون، مع هذا الفارق الواضح بينهما وهو أن عالم المثل له وجوده الخارجي المستقل عن العقل، ولهذا فإن تأويله تأويلاً واقعياً لم يكن محل نقاش. وفي الديالكتيك الصاعد عند أفلاطون يتجه الذهن إلى عالم المثل صاعداً، وهو بهذا يتجه إلى عالم الوجود، أما عند ديكارت فالأمر يختلف، وذلك لأن الذهن عندما يلتقي بالصور في داخله فإنه بالرغم من شعوره بأنها ليست من صنعه وأنه يجدها أمامه وإنها تقاومه إلا أنه لا يلتقي إلا في داخله، عند تأمله لذاته. فهي من هذه الناحية بعض ذاتي أو بعض نفسي وحقيقتها ليست منفصلة عن حقيقة فكري، ولهذا فإن تأويلها تأويلاً واقعياً صرفاً لا يمكن أن يتمشى مع روح الفلسفة الديكارتية.

الصورة الذهنية تمثل مجموعة من الطبائع البسيطة : -

من هذا نرى أن هذه الصور الذهنية لها طبيعة بين بين، فلا

يمكن أن نتابع التأويل المثالي الذي قدمه برنشفيج لها وتقول إنها من خلق الكوجيتو ومن صنعه، ولا يمكن كذلك أن نتابع كيلنج Keeling في تأويله الواقعي لها، ونقول إنها تمثل «موجودات واقعية وعناصر تنتمي إلى الوجود الخارجي أو إلى الكون». نقول إننا لا نستطيع أن نتابع أي تأويل منهما، وذلك لأن برنشفيج من أجل أن يدعم تأويله المثالي للصور الذهنية، تجده قد تجاهل نصوصاً كثيرة في الفلسفة الديكارتية تصف هذه الصور الذهنية بأنها «طبائع»، وتصف فعل التفكير بأنه انفعال، وتقول عن هذه الصور أو عن الحقائق إنها من خلق الله.

وفي الطرف المقابل نجد كيلنج[1] من أجل أن يدعم تأويله الواقعي، يزعم أن الماهية عند ديكارت هي والوجود شيء واحد، وأننا لا نستطيع أن نميز بينهما، وفي حين إننا نعلم تمام العلم أن ديكارت لم يوحد بينهما إلا بالنسبة إلى العقل أو اللامتناهي لا بالنسبة إلى العقل المتناهي.

ويزعم أن الأفكار الواضحة تمثل عند ديكارت وقائع قائمة في الخارج، في حين أن ديكارت يؤكد لنا أن العقل ليس في حاجة لصور لها وجود ذو طبيعة مختلفة عن ملكة التفكير.

إذا فهمنا طبيعة الصور الذهنية على هذا النحو، فهمنا كيف

---

(١) Keeling Descartes, Londres 1939. et Keeling en quoi consiste L'idéalisme cartesien, Travaux du Congrés Descartes. pubiés par Bayer, Paris, Hermann, 1937, T.n.1.

وصل ديكارت إلى الله ، ففكرة اللامتناهي عند ديكارت لا تمثل عند ديكارت فكرة سلبية تحصل عليها ابتداء من فكرة المتناهي ، وذلك لأنها سابقة على الأفكار المتناهية «إن فكرة اللامتناهي فكرة أولانية بمعنى من المعاني بالنسبة إلى فكرة المتناهي ، أي إن فكرة الله أسبق من فكرتي عن ذاتي» . (التأمل الثالث) . فالمتناهي هو الشرط والأساس في كل تفكير. لكنه لا يمثل شرطاً منطقياً كما هي الحال مثلاً في المقولات الكانطية التي تمثل شروطاً أولية للتجربة، بل يمثل شرطاً وجودياً، ولهذا فإن علينا أن نمر بالله لكي نصل إلى الأشياء، ولا نستطيع أن نصل إلى وجود العالم إلا ابتداء من وجود الله أو اللامتناهي . لأن هذا اللامتناهي هو الذي يضع وجود العالم في الذهن، وهو الذي يجعل هذا العالم متصوراً في الذهن . فالله دائماً موجود، وهو الوجود الذي ابتداء من وجوده نصل إلى كل وجود .

لكن ديكارت بالرغم من أنه يسوق الكلام سوقاً واحداً بالنسبة إلى كل الأفكار والصور الذهنية، إلا أن علينا أن نفرق بين نوعين من الأفكار الميتافيزيقية والأفكار العلمية والرياضية، فالأفكار الميتافيزيقية وعلى رأسها فكرة الله أو اللامتناهي تمثل «حضوراً» وجودياً أو أفكاراً حاضرة في الكوجيتو. في حين أن الأفكار العلمية والرياضية ذات طبيعة تصويرية» إنها تصور لنا وجودات وأشياء لكنها ليست هي هذه الوجودات .

١٩ ــ ديكارت والدين :

من الواضح أن ديكارت قد وضع العقائد الدينية جانباً، فلم يجعلها موضوعاً للشك ، أو موضوعاً للتأمل والفكر. فهذه العقائد في

نظره تتجاوز قدرة العقل الإنساني، لذلك لم تقم فلسفته الميتافيزيقية من أجل تدعيم هذه العقائد والدفاع عنها، كما كان الحال في العصور الوسطى، ولقد كان ديكارت يرى أن الميتافيزيقا العقلية، لا تتعارض مع العقائد الدينية، وأنه من الممكن أن يسلم بها الناس جميعاً(حتى الأتراك)، مهما اختلفت عقائدهم ودياناتهم، ذلك لأنه يقرر فيها استناداً إلى نور العقل وفطرته الطبيعية، أن الله موجود وتلك بداية لازمة لكل عقيدة أو فكر ديني.

كان ديكارت مسيحياً مخلصاً، إلى الحد الذي جعله يفكر في تفسير بعض أسرار هذا الدين تفسيراً عقلياً وسليماً، وكان يقول: أنا أفاخر بأن الإيمان يجد هنا ما يستند إليه من أسباب إنسانية قوية، أو أحمد الله أن الآراء التي بدت لي صادقة جداً في علم الطبيعة بالنظر إلى العلل الطبيعية فقط، كانت دائماً هي الآراء التي تتفق جيداً مع الأسرار الدينية، ومن أشهر عباراته: إن الفلسفة الجيدة، هي مثل العهد الجديد تمجيد للخالق.

حقاً إننا في حاجة إلى قوة عالية لفهم الدين، لكن العقل يجب أن يكون هو الوسيلة لمعرفة الله، معرفة يقينية لا شك فيها.

الامتداد والحركة:

كان أرسطو يفسر الحركة في العالم، على أساس القوة والفعل، أي على أساس تصورات ميتافيزيقية. ولكن ديكارت يريد تأسيس العلم الحديث على اليقين العقلي والرياضي، ولذلك جعل الامتداد الرياضي الذهني جوهراً مقوماً للأجسام. تلك هي الصفة الأولى التي تتصف بها الأجسام المادية، وهي أن تكون ممتدة، ولا توجد أية مادة

في الكون لا تتصف بالامتداد، أما الصفات الأخرى التي تتصف بها المحسوسات مثل الألوان والأصوات والروائح والطعوم، فكلها «صفات ثابته» ندركها بالحواس لا بالعقل.

هذا العالم المادي الذي جوهره الامتداد كله ملاء وليس به خلاء مطلقاً لأن الخلاء معناه وجود مكان فارغ من المادة، وهذا خلق لأن المكان هو نفسه مادة عند ديكارت، والمادة جوهر لا يتغير سواء في السماء أو في الأرض، وقوانين العالم الطبيعي تنطبق بنفس الصورة الرياضية على جميع الموجودات. وكان لا بد وأن يجد ديكارت تفسيراً لحركة الكون والأفلاك بعيداً عن نظرية أرسطو في «عقول الأفلاك» التي سادت في العصور الوسطى.

وقال ديكارت بأن فكرة الامتداد مرتبطة بفكرة الحركة، لأن الحركة هي خاصية الامتداد الطبيعي (الفيزيائي)، ولا يمكن أن نتصور الحركة بدون امتداد. هذه الحركة تخضع لقوانين آلية، أي ميكانيكية، وقال ديكارت بمبدأ «القصور الذاتي» بمعنى أن كل جسم يحتفظ بحالة من سكون أو حركة، ولا ينقل إلى الحال المضادة، الا بواسطة مؤثر خارجي، وأنه اذا اصطدم جسم بآخر تغير اتجاهه.

ويرى ديكارت أن الله قد أودع في العالم عند خلقه له كمية من الحركة ثابتة لا تزيد ولا تنقص، وأنه قد دفع الأجسام الدفعة الأولى، ثم جعلها تحتفظ بحركتها، وهذه الأجسام تتحرك بحركة الدوامات أي بحركة دائرية تشبه حركة دوامة المساء.

والحق أن ديكارت قد وضع هنا أصول علم الميكانيكا، والفيزياء الحديثة التي تخضع للرياضيات بصورة مطلقة.

حركة الكائن الحي

كـل الأجسام عنـد ديكارت تتحـرك بحـركـة آليـة، الحيـة منهـا والجـامـدة، ولقـد طبق هـذه الآليـة على جسم الحيـوان وقـال إنها «حيوانات آلية»، وهذه الحركة في الأجسـام الحيوانيـة، إنما تنـظمها «الـروح الحيـوانيــة» التي تنتقـل من القلب إلى المـخ، وتنتشـر في الأعصاب، والحياة والحركة إذاً يتوقفان على الدورة الدموية بحيث إذا تعطلت، كان الموت.

ولا فـرق بين جسم الإنسان، وجسم الحيـوان من هذه النـاحية، فمبدأ الحياة واحد لا يتغير، ولكن هناك مسألة يجب أن نثيرها بالنسبة للإنسان وهي عن طبيعة الصلة بين النفس والجسم.

ا ـ الإنسان سيد ومالك للطبيعة (اليقين الثالث) وجود العالم:

هـذا اليقين يـأتي بعـد يقين النفس واليقين بـوجــود الله، الـذي يضمن وجود العالم الخارجي، والمعرفة اليقينية بالعالم لا تتحقق عن طـريق الحـواس بـل عن طـريق فكـرة واضحـة ومتميـزة هي فكـرة «الامتداد»، والامتداد هنا هو الامتداد الهندسي الذي ندركه بالعقـل، ويضرب لنا ديكارت مثلاً نقطة شمع العسـل، التي لها حـلاوة العسل ورائحـة الزهـور، وهي جامـدة نستطيـع أن نلمسها فـإذا وضعنا هـذه النقطة قرب النار، فإنه يتغير شكلها ولونها وحجمها. . . الخ.

ويكشف العقـل وراء هـذه التغيـرات المحسـوسة، وبـواســطة

الحدس، الطبيعة البسيطة الثابتة في قطعة الشمع هذه، نعني الطبيعة المادية التي هي الجوهر المادي أو الامتداد وفي هذا يقول: «إنني أفهم قطعة الشمع»، يعني الحواس لا تكشف لنا إلا عن وجودها.

هكذا يسلم ديكارت بوجود جوهرين متميزين: الجوهر المفكر والجوهر المادي وهذا هو أساس الثنائية في مذهبه، وقد وصفه البعض بأنه أب للمثالية والمادية، والحق أنه من الأصوب تفسير فلسفته على أساس مذهبه العقلي الذي يدرك كلا الجوهرين بالعقل وحده، ثم إن الله هو الضامن لوجود الجوهر المادي، الأمر الذي يجعل التفسير المادي الصرف بعيداً عن روح الفلسفة الديكارتية العقلية، ويؤكد ديكارت سيادة العقل على المادة، وسيادة الفكر والعلم على العالم، وتلك هي أهم نظريات ديكارت التي إليها اعتمد في معرفة العالم.

ب ـ الصلة بين النفس:

لو كان الإنسان مجرد جسم، لكان مثل سائر الكائنات الطبيعية، ولكن الإنسان نفس وجسم، فما هي إذاً الصلة التي يمكن أن تكون بين هذين الجوهرين؟.. وبالتالي، فهل هناك أثر للنفس على الجسم، أو الجسم على النفس!.. تلك مشكلة أساسية من بين المشاكل، التي صعب على ديكارت والديكارتيين حلها، بالرغم من كل محاولة للموازنة بين أحوال الجسم وأحوال النفس، ولقد حاولوا جميعاً أن يفسروا وحدة الطبيعة الإنسانية.

وتساءل ديكارت: على أي موضع من الجسم تؤثر النفس

مباشرة؟ . . وأجاب هو عن سؤاله بقوله: إن ذلك الموضع هـو «الغدة الصنوبرية» التي هي بمثابـة الوسيط بين النفس والجسم، إنهـا تتلقى من النفس الأوامـر، فتوصلهـا إلى الأعصاب والعضـلات، كما تتلقى من الأعصـاب الرسـائل الـواردة من العـالم الخـارجي فتـرسلهـا إلى النفس، والجسم يؤثر في النفس بواسطة الإحساس والعاطفة، ويتـأثر بها عن طريق «الإرادة» التي توجه حركاته وتغير اتجاهاته، ولقد اهتم ديكارت بدراسة انفعالات النفس الإنسانية[1] ، وقـال إنها طبيعية في الإنسان، ولكن يجب أن تتجنب انحرافاتها وسـوء استعمالهـا، وعلى الإرادة أن تسيـطر عليها، لكن لا تعـوق أفعالهـا الإراديـة، وتلك هي بداية الأخلاق التي أرجأ ديكارت النظر فيها، لكي يأخذ الأخلاق السائدة في المجتمع، فتكون تلك الأخلاق، أخلاقاً مؤقتة. أما الأخلاق العقليـة عنده فهي تدعو إلى ما يسميـه «الحب العقلي لله»، الذي يصبـح حباً للنظام في العالم، وحباً للمخلوقات التي خلقها الباري، وحبـاً للناس جميعاً.

هذا هو الإنسان كما تمثلته هذه الفلسفـة العقلية، إنسـان يخضع لعقله، ويعـرف القوانين الـطبيعية والاجتمـاعية، ولكن هـذا الإنسان ينعم بحريته في هذا العالم، وتكاد أن تكون هـذه الحريـة لا نهائيـة، مثل الحرية الإلهية، لأن العقـل مستقل عن الجسم، والـروح مستقلة عن المادة.

٢٠ ـ مصادر الفلسفة الديكارتية:

لماذا لم يذكر ديكارت أسماء الفلاسفة القدمـاء الذين تـأثر بهم؟

(١) كتب ديكارت رسالة في «انفعالات النفس».

ولماذا يؤكد ليبنتس أنه قد تأثر بالقديس أنسلم وتوما الأكويني ؟ ولقد ذكر اتين جلسون في رسالته عن «دور فلسفة العصر الوسيط في تكوين مذهب ديكارت»، عدداً كبيراً من فلاسفة العصور الوسطى، والحق أن أثر الفلاسفة السابقين واضح في فكر ديكارت، فهو يستخدم نفس مفرداتهم ومصطلحاتهم.

ولكن من الحق أيضاً أن نقول: إن ديكارت قد جاء بتصور جديد للعالم يختلف تماماً عن التصور التقليدي، لقد كان الإنسان قبل ديكارت، يخضع للعالم والطبيعة، أما ديكارت فقد جعله سيداً ومالكاً للطبيعة.

ولقد حاول «لالند» أن يوضح الصلة بين أعمال فرنسيس بيكون والمقال في المنهج لديكارت والقواعد لهداية العقل، فكلاهما يبحث عن منهج عقلي لدراسة الواقع، ويستخدمان التجربة المباشرة لمعرفة العالم، ولكن بقدر ما كان بيكون يؤمن بصفات كيفية للأشياء، فإن ديكارت يؤمن «بالكم» وبتطبيق الرياضة على الطبيعة.

وفضلاً عن ذلك، فقد كان ديكارت عالماً رياضياً وطبيعياً بكل معنى الكلمة، في الوقت الذي لم يقم فيه بيكون، بأية جهود علمية خالصة.

ويذكر البير ريفوه أن ديكارت قد استخدم بعض النظريات الحديثة في هندسته، وأنه قرأ أثناء إقامته في هولندا، كتاب «البير جيرار» في الجبر الحديث (١٦٢٩)، وقرأ أيضاً الكتب الأربعة لسيمون ستيفن، ونشرة حديثة لكتب الهندسة لديوفنت ظهرت في سنة ١٦٣٤، ولكن كل ذلك لا ينقص من قدر ديكارت بوصفه عالماً رياضياً حديثاً.

وفي مجال العلم الطبيعي ، فإن ديكارت قد أيد المذهب الذي قال به ديمقريطس واستراتون، ولكنه فسر هذه الآلية تفسيراً علمياً حديثاً، كذلك فقد نجد عند الرواقيين نظرية في انفعالات النفس تشابه إلى حد كبير نظرية ديكارت، ولكن تظل تحليلات ديكارت فريدة في نوعها، لها طابعها الخاص والمميز، إنه على الأقل يعطي للحرية الإنسانية حق قدرها، ويجعل الإرادة الإنسانية إرادة حرة، وذلك على عكس القدماء الذي ينظرون إلى الطبيعة الإنسانية بوصفها خاضعة للضرورة، مثل الطبيعة الخارجية تماماً.

إن الفلسفة الديكارتية، فلسفة مفتوحة، ولا يمكن اعتبارها مذهباً دوجماطيقياً جامداً، إنها فلسفة حية، تخضع للتطور الفكري الخلاق، وديكارت هو فيلسوف الرؤية المباشرة للواقع، وفيلسوف اليقين العقلي، وهذا اليقين لا يتحقق لنا بالنور الفطري الذي فطره الله فينا، وفكرة الألوهية كما نرى، هي التي تكشف لنا عن وجود الذات الإلهية وحقيقتها، وبذلك يمكن اعتبار هذه الفلسفة، طريقاً يؤدي إلى الله.

وجديراً بالذكر، أنه اذا كان ديكارت قد تأثر بواحد على الأقل من الفلاسفة العرب، فإنه قد تأثر بالتأكيد بالغزالي .

ولا نقول ذلك من أجل أن كلاهما قد شك في الحواس، ولكن من أجل بحثهما عن اليقين، واليقين العقلي بالذات. لقد دعم الغزالي الفكر الإنساني بالبحث عن اليقين، وها هو ديكارت مثل الغزالي ، فيلسوف اليقين.

٢١ ـ ديكارت في عصـره:

لم تقابل فلسفة ديكارت بالحفاوة في الأوساط العلمية والفلسفيـة في عصره، بينما لاقت الكثير من الإعجاب بين الناس، ففي الأوساط العلميـة، كانت هنـاك مجموعـة من العلماء الـذين ذاع صيتهم وعـلا قدرهم، والذين كـانوا ينـظرون إلى اكتشافـات ديكارت بعين الحـذر والارتياب، فنذكر (فيرما)، وكان يعد من أكبر علماء الرياضة في ذلك العصـر، وكذلـك بيكمان الـذي أنكر كـل قيمـة علميـة لمؤلفـات ديكارت.

ولكن من بين أصدقاء ديكارت الذين شجعـوه على البحث يجب أن نذكر الأب مـرسين الذي كـان يشجع العلمـاء في عصره من أجـل تقـدم العلوم، ومن أجل الـدفاع عن المسيحيـة، ولقـد أنشـأ مـرسين الأكـاديمية العلميـة الفـرنسيـة حيث كـان يجتمـع العلمـاء من أمثـال ميدورج وبسكال وهاردي وروبرفال وديسارج؛ ولكن ديكارت لم يكن عضواً فيها، وكان مرسين يهتم بصفة خاصة بعلوم الميكانيكـا والضوء والمـوسيقى، أما عن العلـم الأول فكـان في نـظره أهم العلوم كلهـا، فكل الأجسام الطبيعية تخضع للحركة، وإن كنا لا نستطيع أن نعـرف طبيعـة هذه الحـركة، وهـو ينكر تمـامـاً وجـود قـوى خفيـة تؤثـر على الأشياء، ويسلـم بالقصور الذاتي لـلأجسام، كـذلك لم يؤيـد مرسين آراء كوبرنيقـوس، وظل يدافع عن نظام بطليموس الفلكي، وكان يعتقد أن الأرض هي مركز الكون[1].

---

(١) كانت آراء مرسين العلمية، معروفـة عند علمـاء القرن السـابع عشـر، وصلت إلى نيوتن وليبنتس.

ونذكر من بين العلماء الفرنسيين، الذين واصلوا جهود ديكارت العلمية هويجنز، وأصدر كتابه «البحث الجديد في كثرة العلوم»، ليؤكد نظرية الدرامات التي قام بها ديكارت، وتابع ديكارت أيضاً جيراردي كوردموا، وله كتاب «المقالات الست في التمييز بين النفس والجسم» ومبحث في «فعل الأجسام» الحق به «البحث في العالم لديكارت». ولا ننسى لودي دي لافورج الذي نشر كتاب ديكارت «بحث في الإنسان»، ولقد أعجب العالم جاك روهو ببحوث ديكارت في علم الطبيعة، وإن كان لم يظهر هذا الإعجاب ببحوثه الميتافيزيقية.

وإذا انتقلنا إلى هولندا حيث عاش ديكارت، فإننا نجد فيها المؤيدين والمعارضين، فمن بين المؤيدين نذكر ربنيري وتلميذه دي روي، وكانا يدرسان فلسفة ديكارت في الجامعة، وفي جامعة بريدا كان بوللو من أصدقاء ديكارت المخلصين، وفي جامعة لوفان، كان أشهر الديكارتيين جولينكس وله مؤلفات في علم الطبيعة، وفي الميتافيزيقا والفلسفة، ومن رأيه أن الله هو العلة الوحيدة لكل شيء، وكل كائن مخلوق لا يمكن أن يكون علة، وبالتالي فالله هو العلة المباشرة، والدائمة وغير المتعدية، والحاضر في كل شيء، وهو يتصف بالحرية المطلقة والكاملة، ولا يمكن أن يغير الحقائق الأبدية والأزلية.

وفي ألمانيا، انتشر الفكر الديكارتي، وكان يمثله كلوا برج الذي عني بميتافزيقا ديكارت، وكان يعدها من أهم كتب ديكارت، وأعمق من المقال في المنهج، وكان المنطق الذي قدمه هذا الفكر

الألمـاني ، أساسـاً لمنطق بـور روايـال، ولقـد استخـدمـه «كنت» في محاضراته عن المنطق.

وإذا كان مذهب ديكارت قد أدى إلى تفسيرات دينية، كمـا نجد الحال عند ـ مالبرانش ـ فإننا نجد أيضاً بعض التفسيـرات المتحررة لهذه الفلسفة عند ـ بلتزا ـ و ـ بيكـر ـ في ألمانيـا، وعند فـلاسفة التنوير في فرنسا وبخاصة ـ بييل ـ وكان من رأي هؤلاء أنـه يجب أن نحكم العقـل الديكـارتي في كل مـا جاءت بـه الكتب الدينيـة، وفي القصص التي نقصها عن الملائكة والشياطين، فهذه القوى الـطيبة أو الشريرة لا يمكن معرفتها بالعقل، وهو ما نادت به الاتجاهات العقليـة المتحررة في العصور التالية.

٢٢ ــ ديكارت في مصر:

إننـا لا نستطيـع أن نتكلم عن ديكارت دون أن نـذكـر أثـره على الفكـر المصري الحـديث، ولقد كـان منهج ديكـارت الذي تـأثـر بـه المفكرون المصريون هو منهج الشك الذي يؤدي إلى اليقين.

إن الشك عند ديكارت ليس شكاً مـذهبياً، ولكنـه شك من أجـل معـرفة الحقيقـة، ولذلـك انتهج رفـاعة رافـع الطهـطاوي، ومن بعده الدكتور طه حسين، منهج الشك واليقين الديكارتي، ولكن الشك في أي أمر واليقين بأى شيء . . إن الشك يكون في كل معرفة لم تأتينـا عن طـريق العقـل، واليقين يكـون بكـل حقيقـة تمثلت أمـام العقـل بوضوح وتميز.

وبهذا المنهج كان التجديد والتحديث الذي نادى به كلا من رفاعة الطهطاوي وطه حسين، الأول في مجال الفقه والتشريع، والثاني في مجال الأدب والشعر.

إن فكر ديكارت قد أصبح بحق فكراً إنسانياً، وسار على منهجه كل مدافع عن الحق والحرية[1].

٢٣ ـ مشكلة الحرية في فلسفة ديكارت:

منذ عام ١٦٣٧ لم تصبح الحرية الإلهية الموضوع الوحيد للميتافيزيقا الديكارتية لأنها بالإضافة إلى ذلك اتخذت موضوعاً لها معرفة النفس. وقد تكشف لديكارت بعد ذلك أن معرفة النفس لا تقوم إلا بالحرية لأنها هي العلة الحقيقية في أحكامه في الأخطاء التي تشتمل عليها هذه الأحكام ومنذ ذلك الوقت أصبح الموضوع الحقيقي للميتافيزيقا عند ديكارت هو العلاقة بين الحرية الإلهية والحرية الإنسانية وفي ضوء هذه العلاقة كان ديكارت ينظر دائماً إلى علاقات أخرى كتلك القائمة بين الذهن والإرادة، فالفكر الإنساني حر لكن كيف نتحدث عن حريته في عالم توجد الحقائق أبدية وسابقة على المعرفة الإنسانية؟ والإرادة الإنسانية حرة كذلك لكن كيف نتحدث عن حريتها إذا علمنا أنها لا تتخذ فعلاً إلا عندما يشرق عليها ضوء العقل وبالتالي عندما تصبح متفعلة بالقياس إليه وإلى أفكاره وإذا علمنا كذلك أن هذه الأفكار نفسها مرهونة بالموضوعات القائمة في الخارج مقيدة بها. ومن ناحية ثانية إذا كانت قدرتنا على الاختيار

---

(١) كتب في هذا المجال الدكتور المرحوم عثمان أمين في التعريف بفكر ديكارت، وكذلك المرحوم الأستاذ الخضيري.

هي مصدر أفعالنا الحسنة والقبيحة معاً فكيف ننظر إليها على أنها مصدر حقيقي إذا كان الله يعلم مقدماً كل ما سنقوم به وكل ما نريد القيام به؟

الحق أن ديكارت باعتباره فيلسوف المحافظة على المستويات لم يكن يعنيه كثيراً أن يوفق بين هذه الأطراف التي يبدو أن التوفيق بينها أمر مستحيل فهو يصرح لنا في المبادىء مثلاً (الجزء الأول فقرة ٤٠) :

إن علينا أن نعتقد في الحرية الإنسانية وفي القدرة اللامتناهية لله دون أن نهتم بالتوفيق بينهما فلا تعارض إذن بين الخضوع والاستسلام للقدرة الإلهية وبين إعلاء شأن الحرية الإنسانية والإنسان يقضي أوقات كثيرة بالخضوع والاستسلام وفي أوقات أخرى يقرر حريته فحدسنا بفكره اللامتناهي يشعرنا بأن قدرة الله لا حد لها لكننا في الوقت نفسه نشعر في داخلنا شعوراً لا شك فيه بأننا أحرار وبأن حريتنا مساوية لإرادتنا تماماً ولهذا كله فمن الخطأ أن نضحي بأحد الجانبين ومن الخطأ أن نضحي بالحقيقة في سبيل الانتصار للمذهبية وذلك كان فعلنا مثلاً كما قال اسبينوزا إن الإنسان حال من أحوال الله وبالتالي فإن الحرية الإنسانية وهم وقد يبدو للبعض أن ديكارت هنا لم يبحث عن حل للمسألة. لكن عدم البحث عن حل كان يمثل في نظر ديكارت الحل الصحيح فديكارت لم يكن يعني بخصوص العلاقة بين الحرية الإنسانية والقدرة الألهية إلا أن يضع كلاً منها في مواجهة الأخرى دون توفيق ودون محاولة إرجاع الأولى إلى الثانية فالحرية الإنسانية قد تبدت لديكارت في مناسبات عدة لا يستطيع بعدها أن

يضعها موضع الشك فهي قدرة على القبول أو الرفض على التقرير أو الإنكار على تعليق الحكم وهي قدرة أيضاً على تقرير الأنا والجوهر الشخصي فيبدو من السخف بعد هذا كله أن ينظر إلى وجودها على أنها مجرد وهم.

لكن ما هي الحرية الإنسانية في نظر ديكارت؟ الحرية كما يقول ديكارت في رسالة إلى الأب ميلان Mesland بتاريخ ٢ مايو ١٦٤٤ هي تلك القدرة الحقيقية والايجابية في أن يقرر الإنسان شيئاً. وهذا ما يميز الإنسان عن الحيوان. وفي ٩ فبراير ١٦٤٥ كتب ديكارت إلى الأب ميلان رسالة هامة تدور حول مسألة الحرية يعدها ألكييه أهم ما قاله ديكارت بخصوص هذا الموضوع وفيها يميز ديكارت بين نوعين من الحرية: حرية استواء الطرفين وحرية الاختيار ويقر أن أحط أنواع الحرية هي تلك الحرية التي نتخذ فيها قراراً بخصوص مسألة تتساوى عندها الأطراف وهو يقصد بهذا التساوي الحالة التي تشعر فيها الإرادة أن أي مزيد من إدراك للحق أو للخير لن يجدي في تغليب أحد الطرفين على الآخر وهذه هي الحرية التي عرضها ديكارت في التأمل الرابع لكن في مقابل هذا النوع من الحرية هناك حرية أخرى هي حرية الاختيار أو هي ممارسة الاختيار نتيجة لترجيح كفة معينة.

لكن المهم في هذه الحرية الأخيرة ليس هو الاختيار أو بمعنى أدق ليس هو لحظة الاختيار بل اللحظة السابقة على الاختيار لأنها هي التي على أساسها يتم الاختيار. الحق أن إدراكنا للخير ولكل دوافعه من اللحظة السابقة على الاختيار قد يكون كاملاً وواضحاً ومتميزاً ولكن قد يحدث أيضاً أنني ألوي عنقي عن جانب الخير أو عن هذا الجانب الذي اتضح عندي وضوحاً كافياً واختار بمحض

اختياري الجانب الآخر أو على الأقل أسقط الجانب الواضح الخيّر من حسابي ولا ألتفت إليه ولا أعيره انتباهاً كافياً وأحجم عن الأخذ به هذه هي الحرية الحقيقية عند ديكارت والسبب في تغليبي الجانب المظلم على الجانب المضيء أو السبب على الأقل، في عدم أخذي في الاعتبار للجانب المضيء هو أن لي إرادة تتفوق على عقلي وتتخطاه وهذه بعينها هي الحرية الإنسانية عند ديكارت.

٢٤ ـ الإنسان الواقعي عند ديكارت:

اتجهت أبحاث ديكارت في نهاية حياته إلى الاهتمام بالإنسان والإنسان الواقعي بصفة خاصة والإنسان الواقعي لا يمكن أن يكون مجرد عقل. إنه نفس متحدة اتحاداً طبيعياً بالجسم أو بالبدن فالنفس عند ديكارت متحدة بالبدن على نحو أكثر واقعية من الوحدة التي تربط الربان بسفينته، وذلك لأن مكان النفس بالنسبة إلى البدن ليس قائماً فقط في قيادة البدن وتوجيهه بل هي متحدة به اتحاداً لا انفصام له ولا شك أن هذا الاتجاه يتعارض مع الأقوال الأولى التي ذهب فيها ديكارت إلى الثنائية بين الجسم والنفس وبين المادة والفكر لكن هذه الثنائية إذا كانت جائزة في ميدان التصورات فإنها لا بد أن تتلاشى في ميدان المعايشة الواقعية للوجود الإنساني فالاتحاد بين النفس والجسد تشهر بالتجربة الإنسانية في كل لحظة من لحظات الحياة وأداة التجربة الإنسانية عند ديكارت ليس العقل ولا المخيلة بل الحواس، إن الأشياء التي تتعلق باتحاد النفس والجسم تعرف في الخوض عن طريق العقل وحده بل وحتى عن طريق العقل مستعيناً بالمخيلة لكنها تعرف بوضوح تام عن طريق الحواس وهذا ما جعل الناس الذين لا

يتفلسفون قط والذين لا يستخدمون إلا حواسهم لايشكّون في أن النفس تحرك الجسم وأن الجسم يؤثر على النفس ولكنهم يعتبرونها شيئاً واحداً أي إنهم يتصورون بينها اتحاداً وذلك لأنني حين أتصور أن ثمة اتحاداً قائماً بين شيئين فإن معنى هذا أنني أتصور الشيئين، كما لو كانا شيئاً واحداً (من رسالة الأميرة اليزابيث بتاريخ ٢١ مايو ١٦٤٣ آدم وتاتري الجزء الثالث ص ٦٩١،٦٩٢) فعلينا إذن أن نعدل عدولاً تاماً عن تفسير ذلك الاتحاد الطبيعي القائم بين النفس والجسد.

لكن ديكارت لم يمض في القول بهذا الاتحاد الطبيعي بين النفس والجسد إلى نهايته وذلك موقف طبيعي من فيلسوف المحافظة على المستويات ولهذا نجد ديكارت حريصاً في كتاب انفعالات النفس على العودة من جديد إلى إقامة التفرقة بينهما.

ومن هذه الناحية آلكييه قد رأى في هذا الكتاب أنه كتاب أدنى إلى أن يكون انتصاراً للقول بالفعل بين النفس والجسد منه إلى أن يكون انتصاراً للقول باتحادهما فالقسم الأول من الكتاب الذي وضع ديكارت له عنواناً فرعياً «طبيعة الإنسان» (عن الانفعالات بوجه عام وبالمناسبة عن الطبيعة الإنسانية كلها). وذلك اعتماداً على القول بأن كل انفعال من انفعالات النفس يمثل فعلاً من أفعال الجسد وقد ذهب ديكارت في هذا إلى أن للجسد على النفس أثراً مستقلاً قائماً بذاته وإلى أن الانفعالات مصدرها حركات الأرواح الحيوانية وإلى أن النفس الإنسانية في مكانها الطبيعي بالمخ تتلقى آثار الانفعالات التي تؤثر فيها الأرواح وتحمل هذه الانفعالات إلى الأعصاب ولهذا فإذا كانت الانفعالات تتولد من اتحاد النفس بالجسد فعلينا أن نفرق بين

قسمها الخاضع للنفس وقسمها الخاضع للجسد فالمادة ٤٧ من كتاب الانفعالات تؤكد أن الصراع الذي يقول الناس عـادة عنه إنه قائم بين الجزء الأعلى والجـزء الأدنى من النفس قـائم في حقيقـة الأمـر بين النفس والجسد وذلك لأن لدينا نفساً واحدة غير قابلة للانقسام والمادة ٧٩ من الكتـاب على سبيـل المثـال تشير إلى أن الحب والبغض أو الكـراهية من الانفعـالات الخـالصـة أي من الانفعـالات التي تعتمـد اعتماداً تاماً على الجسد ويفرق ديكارت بين الحب والبغض في هـذا المعنى وبينهمـا عندما يصبحان من أحكام القيمة وتتدخل فيهما النفس.

لكن هذا التحليل لا يقـدم لنا الـرأي النهائي لـديكارت في هـذا الصـدد إذ إن من أهم أهداف كتـاب انفعالات النفس أن يـوضـح لنـا كيفية سيطرة الإنسان على انفعالاته وهذه السيطرة تتم عن طريق إرادة الكائن العاقل وهي إرادة حرة لا سبيل إلى قهرها فالإنسان قادر بإرادته وبالمران الذي يمارس بـه هذه الإرادة أن ينـاضل شهـواته وانفعـالاته مباشرة وهو في هذا بحاجة إلى ضرب من السياسة واللباقة من أجل أن تتم لـه السيطرة على طبيعة مناطها الإرادة الإنسانيـة المسترشـدة بنور العقل.

٢٥ ـ الأخلاق عند ديكارت:

ولا تكتمل دراسة الإنسان إلا بمعرفة المذهب الأخلاقي وقد ذكر ديكارت في مقدمة كتاب مبادىء الفلسفة أن الفلسفة شجرة جـذورها الميتافيزيقيا وجذعهـا الفيزيقـا وفروعهـا الرئيسيـة الميكانيكـا والطب والأخـلاق وعلم الأخلاق هـو العلم الـذي يـدرس في اتجـاهـه نحـو السعادة والفضيلة.

وقد اتخذ ديكارت بعض قواعد أخلاقية مؤقتة أثناء مرحلة قيامه بمشروعاته العلمية والفلسفية وذلك لئلا يبقى متردداً وحائراً في حياته العلمية اليومية وذكر هذه القواعد المؤقتة في الجزء الثالث من المقال في المنهج وتتلخص في القواعد التالية خضوع الإنسان أو الفيلسوف لقوانين وتقاليد بلاده والمحافظة على الدين الذي أنعم الله عليه به منذ ميلاده واتباع أكثر الآراء شيوعاً وأظهرها اعتدالاً وإبعادها عن التطرف الأمر الذي يستتبع عدم اشتراط يقين كامل من الآراء التي يتخذها في الميدان العملي وهناك قاعدة أخلاقية أخرى تقضي بأن يعنى الإنسان بما كان صادراً عن نفسه فحسب وبعدم الاهتمام بالتأثيرات الخارجية وبالأحداث التي تقع في الخارج وواضح هنا تأثر ديكارت بالرواقيين. أما القاعدة الرابعة فهي تقضي بأن يستمر الفيلسوف في اتباع الحياة التي اختارها لنفسه أي بمراعاة البحث في مختلف الميادين دون التقيد إلا بأحكام العقل الواضح.

ولكن هذه الأخلاق المؤقتة لم تكن لتغني ديكارت عن مواصلة البحث في الأخلاق بعد أن تم له البحث في الميتافيزيقا. والأسس التي قامت عليها الأخلاق الديكارتية هي: أسس دينية. إذ يصرح ديكارت أنه بدلاً من الخضوع للأشياء ونظامها (القاعدة الرواقية) فعلينا أن نخضع لله إذ إن هذا الخضوع مفهوماً على حقيقته يؤدي بنا إلى الحب والسعادة ويجعلنا لا نخشى الموت ونهزأ بالآلام لكن هذا الخضوع لا يعني امتزاج الله بالإنسان ولا يعني المشاركة بينهما كما يحاول بعض الشراح المسيحيين أن يولوا الحلقة الديكارتية بل هو خضوع مع المحافظة على الاستقلال بين المستويين المستوى البشري والمستوى الإلهي.

٢٦ ــ فلسفة الجمال عند ديكارت :

ا ــ إذا نظرنا إلى فلسفة الجمال عند ديكارت فإننا نلمح بوضوح سيطرة النزعة الديكارتية العقلية، وقد تساءل البعض عما إذا كان ذلك يعني العودة إلى الاتجاه الموضوعي بصدد «الجمال»، والذي كان سائداً عند القدماء، واعتبار الجمال مطابقاً للحق، ومن ثم يكون لنا أن نتصور ما هو جميل على غرار تصورنا لما هو حق؟!

لقد خيل بالفعل إلى بعض مؤرخي المذهب الديكارتي أن هذا هو الموقف الجمالي الذي يتفق مع فلسفة ديكارت، ولكن الواقع أن موقف ديكارت الجمالي ـ كما سنرى ـ إنما يتسم بالطابع النسبي الذاتي الذي يفسح مجالاً لتدخل الإحساسات والأهواء الفردية في تقديرنا للجمال.

والحق أن العصر الحديث قد سجل مع مطلعه تحولاً أساسياً في نظرتنا إلى الجمال، وذلك بظهور تيارات جمالية مؤسسة على النظرة الذاتية للجمال، وصاحبَ هذا التحول اتجاه إلى الربط بين مبحث الجمال وعلم النفس بعد أن كانت الدراسات الجمالية فرعاً من مبحث الوجود، وقد اكتملت معالم هذا التطور عند «كانت»، وكان صورة الثورة الكوبرنيقية في مجال الفلسفة.

ب ــ ويرجع الفضل إلى «فكتور باش» أستاذ علم الجمال بجامعة باريس في إلقاء الضوء على موقف ديكارت الذاتي بصدد الجمال، فلقد أوضح أن نظرية ديكارت في الجمال يرتبط فيها العقل مع الإحساس؛ فالموسيقى مثلاً تعتمد على حسن السمع، وكذلك تخضع للقواعد العقلية المضبوطة. ومن ثم فإنه يتعين عدم التسليم

بمعيار مطلق لقياس ظاهرة الجمال، والأخذ بمبدأ النسبية في تقديرنا للجمال فما يروق لعدد أكبر من الناس يمكن أن نسميه بالأجمل[1].

ونحن حينما نسأل ما الجمال؟ فلن نستطيع تعريفه تعريفاً مقنعاً ذلك لأنه يتغير بتغير الأفكار والأفراد والمجتمعات، ولن يفيدنا - في هذا المجال - استنادنا إلى مثالنا للجمال بالذات - بقدر استفادتنا من تجربة الأذواق والمواجد الفردية.

ولقد أشار مونتني قبل ديكارت وبسكال بعده إلى أننا لا يمكن أن نعلم ما الجمال؟ وما طبيعته؟ وما أصله؟ قسمات الجمال عند الزنوج غيرها عند الهنود أو الصينيين أو الأوروبيين.

جـ - فما هو تفصيل هذا الموقف الذاتي بصدد الجمال عند ديكارت؟

يرى ديكارت إذن أن اللذة الفنية وسط بين طرفين: إفراط في إثارة الحس وقصور عن إثارته فمثلاً ارتفاع الصوت إلى درجة عالية جداً يؤدي إلى امتناع حصول اللذة السمعية، وكأن لكل عضو من أعضاء الحس حالة اتزان هي وسط بين الإفراط في بذل القوة العصبية وبين العجز عن استعمالها، والموضوع الذي يحقق هذا الاتزان هو

---

(١) راجع البحث القيّم الذي أخرجه الدكتور عثمان أمين مجلة كلية الآداب/ جامعة القاهرة - الجزء الأول من المجلد السادس - عشر مايو سنة ١٩٥٤ ص ٤٧ - ٥٦ عن «نظرية الجمال في فلسفة ديكارت»، وقد استعرض فيه دراسة فكتور باش لموقف ديكارت الجمالي.

الـذي يبعث فينـا اللذة والسـرور، ومن ثم فـإن ديكــارت لا يعتـرف بحالات اللذة الباطنيـة العميقة التي لا يشـارك الحس في حصولهـا، وهـو من ناحيـة أخرى يعتـرف صراحـة بأنـه لا سبيل إلى تفسيـر لـذة الحواس إلا في نطاق العلم الطبيعي، فهي تعتبر إذا جـردت من اللذة النفسية ـ ذات طابع فسيولوجي بحت.

ومن ثم فـإن جميع الفنـون تنطوي على لـذة ذات طبيعـة عقليـة بالإضافة إلى اللذة الحسية، فلا بد لكي تحـدث هذه اللذة من وجـود شعور بالملاءمة والارتياح من جانب الحس والعقل معاً، ولهـذا يجب أن يكون الموضوع بحيث يطابق بنية العضو الحساس، ويطابق الفعل في نفس الوقت، على أن ديكارت يفسح للتعاطف والترابط من ناحية أخرى، وللتنافر من ناحية أخرى مجالاً في تقويم الجمال، فإن صوت شخص قريب إلينا ـ وإن كان على حظ محدود من الجمـال ـ خليق بأن يثير في نفوسنا شعوراً باستحسانه والحكم عليه بالجمال.

والخلاصة أن ديكارت يميز في اللذة الجمالية بين مرحلتين:

١ ــ مرحلة الحس. ٢ ــ ومرحلة الذهن وهي لا يمكن تصورهـا بدون المرحلة الأولى.

واللذة الحقيقيـة هي التي تتداخـل فيها عنـاصـر الحس والـذهن معاً.

«فـالجميـل» يـرجـع إذن إلى عــالمين في وقت واحـد: عــالم الحواس وعالم الذهن، وربما كان نصيب الحواس أكبر، ويرتبط هذا المـوقف بنظريـة ديكـارت في الانفعـالات من حيث إنها حـالـة من حـالات اتحاد النفس بـالبدن، فـالشعـور بـالجمـال إذن يـرجـع إلى

المجال الأوسط الذي يشارك فيه العالمان الحسي والعقلي معاً.

ومن ناحية أخرى فإنه لا يمكن المطابقة بين الحق والجمال عند ديكارت، كما توهم معظم مؤرخي فلسفة ديكارت، إذ إنه ليست هناك بداهة جمالية كما هو الحال في إدراكنا للحقيقة، فالحكم الجمالي يعتمد على أهواء الأفراد وذكرياتهم وتاريخهم الشخصي، وليست هناك قاعدة كلية شاملة لأحكام الذوق، إذ إن «الجميل» لم يبلغ بعد إلى مرتبة العقل، ومن ثم فإنه يمتنع وجود مقياس محدد للذة، ويصبح الحكم الجمالي خاضعاً لحصيلة إعجاب المتذوقين مما ينفي عنه صفة الموضوعية ويؤكد نسبته المطلقة[1].

ديكارت رائد الفكر الحديث:

إننا نعتقد أن التفسير الأمثل لهذه الفلسفة، إنما يكون بوضعها في إطار عصرها، والفكر الحديث في رأينا يتمثل في السعي وراء هدفين أساسيين:

أولاً: النهوض بالعلم واعتباره الوسيلة الفعالة لمعرفة حقيقة العالم والأشياء.

ثانياً: وضع أصول فلسفة جديدة تحل محل فلسفة العصور الوسطى التي كانت في خدمة الدين.

ولقد كان ديكارت عالماً بالمعنى الحديث، رفض علم أرسطو والأقدمين، وبحث عن حقيقة العالم بمناهج عقلية جديدة، كذلك

---

(١) انظر فلسفة الجمال، للدكتور محمد علي أبو ريَّان، ص: ٣٣

فإنه كان فيلسوفاً حديثاً يريد أن يضع أصول ميتافيزيقا جديدة تستمد يقينها من نور العقل الطبيعي.

من هذا المنطق وحده، نستطيع أن نفهم فلسفة ديكارت فهماً صحيحاً سليماً، وعلى هذا الأساس وحده يمكن أن تكون بداية للفكر الحديث، لقد كان اهتمام ديكارت بالعلم ضرورة حتمية يفرضها العصر، وكانت عنايته موجهة نحو الجوانب العقلية للعلم أكثر من عنايته بالجوانب التجريبية والتكنولوجية، ولما كان التقدم العلمي في العصور الحديثة قد أكد فشل نظريات أرسطو، فكان لا بد من تأسيس فلسفة جديدة ترفض منذ البداية فلسفة أرسطو.

وإذا كانت فلسفة العصور الوسطى قد حاولت بشتى الطرق أن توفق بين أرسطو والدين، فإن ديكارت أراد أن يفصل بين الفلسفة واللاهوت، واستقلال الفلسفة عن اللاهوت إنما يعني بصورة أخرى استقلال الفلسفة الحديثة عن سلطة أرسطو. تلك هي في نظرنا الأسباب والمبررات التي دفعت رنيه ديكارت إلى وضع أصول الفلسفة الحديثة، والتي يمكن أن نوجزها على النحو التالي:

١ ـ لقد تغيرت نظرة الإنسان إلى الطبيعة بفضل تقدم العلم الحديث، وبدلاً من خضوع الإنسان للطبيعة وجوداً وفكراً، كما ظن القدماء ـ أرسطو ـ أصبح الإنسان الحديث يسعى إلى أن يكون بالعلم، سيداً ومالكاً للطبيعة.

٢ ـ لم يكن العلم الطبيعي في نظر ديكارت وغيره من علماء القرن السابع عشر، علماً وضعياً بالمعنى الحديث، بل كان العلم الحديث في ذلك الوقت لا يعرف معنى الاحتمال واللاحتمية.

٣ ـ إن الفلسفة الحديثة يجب أن تختلف عن الفلسفة القديمة من ناحية، وفلسفة العصر الوسيط من ناحية أخرى، والفلسفة الإغريقية كانت تجد بدايتها في معرفة الوجود والطبيعة، أما الحديثة فإنها تجد أصولها في الذات الإنسانية. كذلك، فإذا كانت غاية الفلسفة الوسيطة هي تأكيد العقيدة الدينية، فإن غاية الفلسفة الحديثة هي إثبات حقيقة الوجود الأول والنفس الإنسانية، بنور العقل الطبيعي.

٢٨ ـ فيلسوف التأمل:

إن تفسير الفلسفة الديكارتية يجب أن يستند أولاً إلى تأملاته الميتافيزيقية لا لأنها تحتوي على كل مضمون هذه الفلسفة بل لأنها تشمل بالضرورة جميع العناصر الأساسية في مذهبه، وهناك شواهد كثيرة على ذلك.. أولاً: يعتقد ديكارت أن كلّما يضاف إلى هذه التأملات من اعتراضات وردود، لا يمثل إلا بعض الإيضاحات أو الاضافات التي لا تتعارض في شيء مع أصول التأملات. وثانياً: فإنه يعتبر هذه التأملات المدخل الضروري والبرهاني لكل فلسفته، وثالثاً وأخيراً، فإنه ظل طوال حياته يعمل على تفسيرها وشرحها دون أن يغير من أصولها شيء.

ونحن نعتقد أن أية نظريات ميتافيزيقية أخرى، لم تجد مكانها في هذه التأملات، لا يمكن أن تعد من بين المبادىء الأساسية في الفلسفة الديكارتيه، وقد تكون مجرد نتائج لها. فإذا نظرنا مثلاً إلى فكرة الحقائق الأزلية فإننا نجدها في التأملات، ولكنها نتيجة لازمة عنها لاسيما وأن فلاسفة العصر الوسيط قد أشاروا إليها.

ومن حقنا أن نتساءل: لماذا اختار ديكارت شكل التأملات وأسلوبها في عرض مذهبه؟ ورأينا أن التأملات هي الشكل الذي يتم فيه التوافق بين التحليل السيكولوجي للأفكار (النفسي) والتحليل المنطقي لها في هذه الفلسفة، وميتافيزيقا ديكارت تستند أساساً إلى التحليل، وكل ما تستلزمه من تأليف أو تركيب، إنما هو نتيجة لهذا التحليل، ولقد ساعد التأمل على ترتيب الحقائق ابتداء من الحقائق البسيطة الواضحة حتى الحقائق الأخيرة والمركبة.

وبحسب هذا الترتيب الذي افترضه ديكارت، فإننا لا نستطيع أن نذكر أية حقيقة إلا في إطار هذا الترتيب، تماماً كما أننا لا نستطيع أن نفصل عدداً رياضياً عن المسلسلة الرياضية التي ينتمي إليها، وكأن فلسفة التأمل تشبه الرياضة البحتة التي تستمد يقينها من تسلسل الحقائق بدون الرجوع إلى أية حقيقة خارجية، وإذا كنا لا نستطيع أن نرفض أية حقيقة هندسية باسم التجربة، فكذلك نحن لا نستطيع في نظر ديكارت أن نرفض أية حقيقة ميتافيزيقية باسم التجربة.

ا ـ الشك المنهجي:

كان هناك فلاسفة يدعون إلى الشك قبل ديكارت، ومن أهمهم شُكّاك اليونان الذين عاشوا في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادي[1].

هؤلاء غالوا في الشك إلى الحد الذي جعلهم يشكون في قيمة العقل نفسه، وفي الحقيقة ذاتها، وكان الشك هو مذهبهم أي

---

(١) من اشهرهم سكتوس امبريقوس، بيرون.

مبدأهم، وغايتهم التي لا يحيدون عنها ولذلك سمي بالشك المذهبي، ويقيناً أن مثل هذا الشك يناقض كل دعوة إلى العلم والمعرفة: إنه شك من أجل الشك نفسه. وفي عصر ديكارت ظهرت دعوة جديدة إلى الشك من جانب بعض الأدباء، مثل «مونتيني» و«شارون»، وكانوا يتشككون في قيمة المعارف الإنسانية، والعلوم الموجودة في عصرهم، ولكنهم لم يتشككوا أبداً في قيمة العقل وقدرته، وقالوا بأن استظهار الكتب لا يؤدي إلى العلم، بل إن العلم الصحيح هو القدرة على التفكير والتأمل.

وفي كتاب «التأملات الميتافيزيقية» يستخدم ديكارت الشك كوسيلة منهجية من أجل الوصول إلى الحقيقة التي لا يمكن أن يتطرق الشك إليها، وكأن الشك معناه أن نتجنب الوسائل والموضوعات التي تؤدي إلى المعرفة الاحتمالية.

ومن الممكن أن نقول، إن ما يذكره ديكارت كموضوع للشك، هو مثل ما كان يذكره اليونانيون كموضوع للمعرفة الظنية أو الاحتمالية، وبعبارة أخرى، إنه الشك الذي يقابله اليقين، لا الشك الذي ينبغي معه كل يقين للعقل.

هذا هو الشك المنهجي كما أسماه صاحبه، ولقد قال عنه لم أكن مقلداً للشكاك الذين يشكون ابتغاء للشك، وإنما قصدت إلى التثبيت، وإلى تجنب الأرض الرخوة والرمل المتحرك، لكي أجد الصخر، وهناك خاصيتان أساسيتان للشك المنهجي:

١ ــ إنه شك إرادي، يفرضه الإنسان بإرادته على نفسه. إنه شك مؤقت، لا شك دائم ومستمر.

والآن ننتقل إلى تحليل ديكارت للشك.

ب ـ الشك في الحواس والخيال:

يستبعد ديكارت شهادة الحواس، لأنها تخدعنا أحياناً، ومن الحذر أن لا نأمن لمن خدعنا ولو مرة واحدة، وعلى حد قوله: «بسبب أن الحواس تخدعنا أحياناً، أردت أن أفترض أنه لا يوجد شيء يكون تماماً مثلما تجعلنا الحواس نتخيله». ويتساءل ديكارت لماذا لا تكون تصوراتنا أثناء اليقظة، مثل الأحلام التي نراها في النوم؟ . . إن السبب الذي يدعونا إلى الشك في الحواس، هو نفسه الذي يدعونا إلى الشك في الخيال، فكلاهما يعطينا صوراً مركبة توقعنا في الخطأ، وبالتالي يجب الشك فيها.

أما العناصر البسيطة، أو الأفكار البسيطة، فهي وحدها التي تكون يقينة.

ج ـ الشك في الذاكرة والعقل:

يشير ديكارت إلى خطأ العقل في بعض الاستدلالات حتى في أبسط مسائل الحساب والهندسة، ونحن نفهم أن هذا الخطأ ناشىء عن الذاكرة التي تخوفنا، أو ناشىء عن غفلة العقل حتى يستسلم للخطأ.

ويجب أن نؤكد أن الشك في هذه الحالات، ليس شكاً «مطلقاً» بل هو شك «نسبي»[1]، فالشك في الحواس مثلاً، ليس معناه أن

---

(١) لأن ديكارت كان عالماً رياضياً وطبيعياً يعرف قيمة الحواس والخيال والذاكرة.

الحواس لا يمكن أن تكون وسيلة للمعرفة، أو الخيال أو الذاكرة أو العقل، إنما معناه أننا إذا أردنا أن نستخدم حواسنا وخيالنا وذاكرتنا وعقلنا، فيجب أن يكون استخداماً سليماً، يجنبنا الوقوع في الخطأ.

ويعتقد ديكارت أن علوم الحساب والهندسة التي تبدأ دائماً بالحقائق البسيطة تتضمن شيئاً من اليقين، بينما علوم الطبيعة والفلك والطب، تعتمد على حقائق مركبة يمكن أن يتطرق الشك إليها.

د ـ الشيطان الماكر:

هذا هو البعد الميتافيزيقي للشك عند ديكارت، فخداع الحواس والخيال والذاكرة والعقل، هو خداع الطبيعة والنفس، وهو يريد أن يتجاوز هذا الخداع، إلى خداع ميتافيزيقي يتمثل فيما يسميه «بالشيطان الماكر».

يقول ديكارت: ربما كان هنالك شيطان ماكر، يتصف بالخبث والخداع، كما يتصف بالقدرة ويكون قد استخدم كل فنه لخداعي، هذا الشيطان القادر قدرة ميتافيزيقية على الخداع، يستطيع أن يعبث بالحقائق العقلية، الأزلية الأبدية، كذلك فهو قادر على جعل الصدق كذباً، والكذب صدقاً.

وإذا كان الإنسان يستطيع أن يتجنب خداع الطبيعة والنفس، بواسطة المنهج القويم الذي وضعه ديكارت، فإنه لا يستطيع أن يواجه الشيطان الماكر، لذلك كانت فكرة الشيطان الماكر فكرة ميتافيزيقية، أدت بديكارت إلى إثبات وجود الله فيما بعد.

٢٩ ـ مذهب الشك ودلالته الخلقية

مبررات الشك ومدارسه :

في تفكير أرسطو بلغت الفلسفة اليونانية أوجها ثم أخذت تميل بعد هذا إلى الاضمحلال وتفتقد القدرة على الإبداع، كما قلنا من قبل وأخذ العالم اليوناني يتصل على يد الاسكندر بالعالم الشرقي ويتأثر بثقافاته الدينية الصوفية وكان اليونان قد افتقدوا بعد موقعة خيروفيا (٣٣٨ ق . م) استقلالهم السياسي وحريتهم الفردية وأخذت حياتهم المشرقة تميل إلى الغروب وانحلت الأخلاق وتبلبلت الأفكار لأن تعدد المذاهب وتعارضها في الموضوع الواحد كان مثاراً لحيرة المفكرين وقلقهم ونزع الناس بعد غزوات الاسكندر إلى الراحة والهدوء.

وفي هذا الجو افتقد بعض المفكرين الثقة في العقل وغيره من أدوات الإدراك ومالوا إلى الشك في وجود مقياس دقيق يميزون عن طريقه بين الصواب والخطأ ويفرقون به بين الخير والشر وأيد هذا الموقف نقد المغايرين للمعرفة وتعاليم الكلبية وأقرانهم في الاستخفاف بالنظر العقلي المجرد ومذهب الماديين من أتباع ديمقريطس وتطور الأفلاطونية والأرسطوطاليسية على يد قوم لا يقوون على تفهم هذين المذهبين العميقين ما شجع على سحب الثقة في كل معرفة وقيام الشك في إمكان كسبها وساهم الاتجاه العملي الذي ساد العصر وتجلى خاصة عند زينو وأبيقور ـ في توجيه الفكر إلى هذا الشك[1].

---

(١) قارن: N. Maccoll, The Greek Sceptics, p. 17 - 8.

ونبتت مدرسة الشك في نفس الوقت الذي نشأت فيه الأبيقورية والرواقية فبشر بالشك الحقيقي المطلق «بيرون» Pyron واتصلت أكاديمية أفلاطون على يد أركسيلاوس Arcesilaus بنوع من الشك الذي يهدف إلى النقد وزعزعة الأفكار ومات الشك الحقيقي بعد موت منشئه وتلميذه «تيمون» بقليل ولكنه بعث بعد قرن ونيف في الاسكندرية على يد مدرسة من أعلام الشك المطلق ولبث قائماً حتى القرن الثالث بعد الميلاد أما شك الأكاديمية الجديدة فقد نشأ بعد توقف الشك البيروني الأول بقليل واستمر قائماً حتى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد ونريد أن نقف عند هذا الشك لنعرف أهم تعاليمه توطئة لبيان دلالتها الأخلاقية وتحديد علاقتها بروح العصر الذي نشأت فيه:

٣٠ ــ تعاليم البيرونيين ونتائجها الأخلاقية:

التقت مدارس العصر الهلينستي عند هدف واحد هو السعادة السلبية كما قلنا من قبل ويقول «تيمون» إن الحكيم الذي ينشر سعادته عليه أن يجيب على هذه الأسئلة الثلاثة:

ما حقيقة الموجودات وما طبيعة تكوينها؟ وما هو اتجاهنا الذي ينبغي أن نتخذه حيالها؟ وما النتيجة التي تنشأ عن هذا الاتجاه[1]؟

---

(١) هذا ما يرويه جمهرة المؤرخين ولكن Stace ص ٣٦٢ يروي الأسئلة محرفة بحيث يسقط السؤال ويضاف سؤال آخر قد يزعزع التسلسل المنطقي للمذهب.

ويقول تيمون إن أستاذه بيرون أمام الشك القديم قد أجاب على هذه الأسئلة على هذا النحو:

شك بيرون في أدوات المعرفة من عقل وحس فأنكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء لأن الحواس تبدي الأشياء كما تظهر لها لا كما هي في الواقع والمعرفة العقلية ليست بأحسن حالاً لأن مردها آخر الأمر إلى الحس وهي تقوم في مجال الأخلاق على العرف والعادات والناس في كل الحالات مختلفون في تصورهم لحقائق الأشياء وهذا الخلاف بين الناس يتمثل في تفكيرهم في الموضوع الواحد ذلك لأن كل حقيقة تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة فنحن نعرف ظواهر الأشياء ونجهل حقائقها كان هذا هو جواب بيرون على السؤال الأول.

فإذا صح أننا لا نعرف من الأشياء إلا ظواهرها وأننا نجهل إدراك ماهياتها وتصور حقائقها فماذا ينبغي أن يكون موقفنا حيالها؟ إذا كنا لا نثق في الحس ولا في العقل أداة لإدراك الحقائق ولا نطمئن لوجود مقياس دقيق نميز به بين حقيقة الصواب والخطأ فكيف يتأتى لنا إقرار حقيقة أو عقيدة؟ إن كل ما يبدو في نظر الإنسان صحيحاً يمكن أن يكون ضده بنفس القوة صحيحاً، فإذا قلت عن شيء إنه موجود صح لك أن تقول بنفس القوة إنه غير موجود أو إنه موجود وغير موجود أو إنه لا موجود ولا غير موجود كل هذا صحيح طالما كنت تصدر أحكامك على حقيقة الشيء لا على ما يظهر منه ومن هذا تبدو الموجودات على هذا النحو ولا تستطيع أن تتجاوز ظاهرها إلى الحكم على حقيقتها من هنا يبدو أن الموقف السليم الذي ينبغي أن نقفه حيال الموجودات ونحن نجهل طبيعتها ـ أن نتوقف عن إصدار حكم بصدد

حقيقتها ونقف عند ظواهرها ونعلق الحكم فيما وراءها ـ وهذا هو الشك الحقيقي المطلق.

بقيت إجابة بيرون عن السؤال الثالث إذا اقتضت الحكمة أن نعلق الحكم ونتوقف عن إصداره فما نتيجة هذا الموقف ؟ إنها نفس النتيجة التي انتهت إليها المدارس المعاصرة لمدرسة الشكاك مع خلاف في طرق التوصل إلى هذه النتيجة إنها راحة العقل وطمأنينة النفس التي تتمثل في هدوء الإنسان. وعدم اكتراثه بهذا العالم الذي يجهل حقيقته ولا يعرف إلا ظواهره إن الآراء المتعارضة المتناقضة تثير القلق في نفوسنا والأحكام المبسترة تضللنا وتهيج عواطفنا وأهواءنا فمن الحكمة أن نتفادى مواجهة الإثارة وأن نهرب منها والشاك هو الإنسان الوحيد الذي يستطيع أن يستخف بالدنيا وينظر إلى العالم الذي يحيطه من غير اكتراث وبهذا لا يثور على شيء ولا يضيق بشيء ولا يقلق من شيء أبداً وبذلك يحقق طمأنينة لنفسه وهذه السعادة هي هدف الفلسفة وغاية الحياة القصوى في العصر الهلينستي كله وليس في نظر الشكاك وحدهم.

أكد بيرون بهذه النزعة طمأنينة النفس Imperturbability وهدوء البال mental repose كما أقر الاستخفاف بالعالم وعدم الاكتراث بأحداثه adiaphorism or indfferenceوأراد بهذا أن يقول الإنسان سيان عندي أن يكون الأمر على هذا النحو أو على أي نحو آخر وبمثل هذا تتحقق للنفس طمأنينتها وسعادتها.

٣١ ـ سلوك البيرونيين في حياتهم العملية:

انتهى «بيرون» إلى الوقوف عند ظواهر الأشياء وتعليق الحكم

فيما جاوزها مؤثراً أن يقول في حقيقة كل شيء، لا أدري ومخافة أن تؤخذ هذه اللاأدرية على أنها حكم سلبي يتنافى مع مذهبه احتاط فقال: لا أدري ولا أدري بهذا خرج من زمرة الشكاك سقراط الذي قال في تواضع إني جاهل أعرف أني جاهل؟

هذا الإمعان في اللاأدرية يقال عن حقائق الأشياء وطبائع الموجودات ولا ينسحب على الوجدانات التي تنشأ عن الإحساسات فالشاك لا ينكر حرارة الجو أو برودته وحلاوة الطعم أو مرارته وزاد فآمن بالمعتقدات والتصورات الشعبية دون تحمل العناء في بحثها وكان هذا مسلك جميع الشكاك فأدوا شعائر الوثنية وهم لا يؤمنون بصدقها بل كانوا أحياناً يقومون بوظائف الكهنة دون أن يكون لديهم برهان على بطلان مسلكهم إزاءها فيما يروي عنهم سكستوس أمبريكوس نفسه فيعترف بأنهم لم يصادفوا الله في خبرتهم ولا يعرفون عن طبيعته شيئاً ومع هذا يؤمنون به على طريقة غيرهم من الناس من غير أن يكابدوا عناء البحث في حقيقته وذلك التماساً لراحة البال وطمأنينة النفس.

وتمشياً مع هذا الاتجاه يسلّم «بيرون» بالعرف الاجتماعي ويعمل وفاقاً للأفكار والتصورات الشعبية لأسباب تتصل بخبرات الحياة العملية ومطالبها فيعرض بانعدام الشعور بالبيئة insensibility of environment مع احترام العرف وتصوراته دون أن يستند في هذا إلى بحث أو اقتناع وكان طبيعياً لمثل هذا الرجل أن يكون في سلوكه قدوة لغيره من الناس وجاءت خبراته في حياته مؤكدة هذا السلوك الطيب إذ كان مستشاراً في بلاط الاسكندر وصحبه في غزواته إلى الهند وتمكن من معرفة الديانة البوذية Buddhism نظرياً وعملياً وتأثر بهذه الديانة

تأثراً طغى عند بعض مؤرخيه على شكه فأغفلوا تأريخ نـزعته الشكيـة وصوروه معلم أخلاق حيناً وداعياً من دعاة الأباتيـا الرواقيـة حيناً آخـر قالوا إنه غادر بلاده إلى الهند وهو في العشرين أو الثانية والعشرين من عمـره حين كانت ثقـافته ضحلة محـدودة وكانت إقـامته بـالهند كـافية لدراسة أصول البوذية وتشرب تعـاليمها واتفق جمهـرة مؤرخيه على أن تـأثيرهـا على اتجاهـه الأخلاقي قـوي لا سبيـل إلى إنكـاره ويسجـل «بيرنت» بصفة خاصة هذا التأثر العميق مستشهداً بنص طويل يقتبسـه عن «ديو جينز» اللايرثي ، الـذي يعتمد بـدوره على مؤرخين عاصـروا بيرون ـ مثبتاً تأثير ديانة الهند في اليونان مشيراً في أمانة إلى أن بيرون حين عـاد إلى مدينتـه Clis استقبله أهلها في دهشـة من أمـر مـواطنهم الذي تزهد وأضحى قديساً ـ وهو شيء لم يألفوه من قبل وهذا بالرغم من أن مؤرخيـه يقولـون إن السعادة في البـوذية تقـوم على التحرر من الرغبات التي تستعبد الإنسان بينمـا تقوم السعـادة عند «بيـرون» على الاستخفاف بالعالم وعدم الاكتراث لأحداثه وكسب الطمأنينة النفسيـة عن طريق ادخار المعرفة ولكنهم مع هذا قالوا إن الطمأنينة عند بيرون ذات طـابع هنـدي لا يونـاني لأنها تتسم أخـلاقياً بسمـة الزهـد الذي يزاوله الهنود ولا يعرفه جمهرة اليونان .

هكـذا بدأ بيـرون في نظر المؤرخين إمـاماً دينيـاً يحتـرم العـرف وينصاع للقانون ويستجيب لمعايير الأخلاق المعروفة ويعمل بمقتضى تعاليم الدين السائد في عصره وقد صوره معاصـروه في صورة قـديس فاحتفلوا به بعد مماته وأقاموا له تمثالاً بالقـرب من سوق بلده فكـان بهذا التكريم موضع إجلال حياً وميتاً .

لقد هاجم الاعتقاديون الشك في كل عصر عرف الشك فقالـوا :

إذا كانت الحجج المؤيدة لرأي ما تعادل في قوتها الحجج التي تقال في إنكاره وإبطاله كانت النتيجة المحتومة التي لا مفر منها هي التوقف عن العمل Inaction إذ لو صح رأي الشكاك في تعليق الحكم لانتفى كل مبرر يؤيد إيثار العمل على عدمه وتجلت هذه الحملة قديماً في مهاجمة الرواقية والأبيقورية لمعاصريهم من الشكاك وكان على هؤلاء أن يواجهوا هذا النقد وأن يوضحوا مسلكهم إزاء الحياة العملية والخلقية ومقتضياتها فأدرك البيرونيون أن حالة الهدوء quietism أو انعدام الشعور المطلق بالبيئة وعدم الاكتراث بالأشياء قد يسلم إلى التوقف عن العمل وينتهي بالموت ومن أجل هذا أباحوا للإنسان اتباع مظاهر الأشياء والاستجابة للعرف الاجتماعي والعمل بأحكامه من هنا كان الشاك يعمل بمقتضى الاحتمالات لأنه يعرف أن سلوكه لا يصدر عن اقتناع ثابت بصواب العرف أو اطمئنان إلى علمه بحقائق الأشياء وإذا كان الاعتقاديون من أهل هذا العصر كالرواقية والأبيقورية قد التمسوا السعادة عن طريق البحث عن المعرفة فقد التمس الشكاك تحقيق هذه الغاية عن طريق التوقف عن المعرفة وكان هذا نفسه التماس الشكاك تحقيق هذه الغاية عن طريق التوقف عن المعرفة وكان هذا نفسه حال متأخري البيرونيين في الاسكندرية ولهذا نرى أن سكستوس أميريكوس حين فكر في إيجاد قاعدة للحياة أكد ضرورة الاستجابة للعرف الذي يسود الجماعة التي ينتمي إليها الفرد دون اهتمام بمدى صواب أحكامه وسنرى أن أتباع الأكاديمية الجديدة قد واجهوا هذه المشكلة بحل لا يختلف كثيراً عن الحل الذي قدمه لها البيرونيون.

٣٢ ـ تعاليم الأكاديمية الجديدة وموقفها من الأخلاق:

كـان أفلاطـون ينهي الكثير من محـاوراتـه دون أن يتـوصـل إلى نتيجة ايجابيـة وبهذا يتـرك قارئـه في حالـة من الحيرة والشـك مع أن أفلاطون نفسه كان يؤمن بعـالم عقلي يقوم على عـالم الحس ويقر المعـرفة اليقينية على النحو الذي أسلفناه فلما آلت الأكاديمية إلى أرسكيلاوس الذي عاصر تيمون اتجـه بتعاليم الأكـاديمية وجهـة شكية فسميت من أجل هذا بالأكاديمية الجديدة وكانت مهمـة أركسيلاوس أن يبـطل كل رأي يـدلي به تـلامذتـه بل كـان كثيراً مـا يقدم قـطعتين متناقضتين ثم يحاول أن يؤيد بـالدليـل القاطـع صدق كلتيهمـا وكذلـك كان مـوقف كـارنيـادس ١١٨ ق.م Carneades الـذي رفض ـ بحـذق ومهارة ـ المعرفة التي تجيء عن طريق الحس أو العقل وأنكر وجـود مقيـاس للحقيقة فكـانت مهمته الأكـاديمية الجـديدة هـدم المـذاهب الاعتقادية وزعزعة الأفكار الجامدة ولم تكن شكاً بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ إذ انتهى كـارنيادس إلى نـظرية الاحتمـال أو الترجيـح الذي لا يهبط إلى مـرتبة الشـك ولا يرقى إلى مـرتبة اليقين فلم ينتـه من بحثـه يائساً متخاذلاً كما فعل البيرونيـون ولم يقطع في أحكـامه جـازماً كمـا فعل السوفسطائية أو الاعتقـاديون ولكنـه كان يقنـع بذكـر ما يقـال في الموضوع تـأييداً ومعـارضة ثم يكتفي بـالترجيـح دون أن يتجاوزه إلى اليقين.

هـذه هي تعاليم الأكـادئمية مجملة فيما رواها جمهـرة المؤرخين فماذا كان موقف أتباعها من الأخلاق وسلوكهم الشخصي في حيـاتهم العملية؟

قالوا ما يقوله اليوم أكثر الفلاسفة المحدثين وهو أن الإنسان يستطيع أن يتصرف وفاقاً للرأي الذي يراه أرجح وأدنى إلى الصواب ولم يقولوا ما قاله البيرونيون من احترام العرف الاجتماعي وطاعة أحكامه.

فأما القول بأن إنكار المعرفة يفضي بصاحبه إلى التوقف عن العمل فقد رأى أركسيلاوس أن العمل الذي يقترن بالشعور لا يستلزم أي معرفة وأن اعتناق مبدأ الاحتمال يكفي تبريراً لاقدام الإنسان على العمل ولم يشعر أركسيلاوس بوجود تناقض بين إنكار المعرفة وتوكيد الاحتمال لأن في وسع الإنسان أن يتبع ما يراه محتملاً أو مرجحاً مع اعتقاده في نفس الوقت باستحالة المعرفة اليقينية وأكد هذا بقوله إن الاحتمال أعلى مقياس للحياة العملية والأخلاقية.

وواجه كارنيادس هذا الإشكال بنفسه ورأى حلاً له أن يفترض الإنسان افتراضات تكفل سعادته وتهيء له أسباب العمل دون أن ينسى أن هذه الافتراضات لا ترقى إلى مرتبة المعرفة الصحيحة وأن العلم بحقيقة الأفكار فوق مقدور البشر فحسب الإنسان أن يتصور هذه الأفكار في مظهرها الذي يوهم أنها حق أو مرجحة على أقل تقدير ولما كان كارنيادس يرفض التسليم بمعرفة الشيء في ذاته ويرى أن الحكم اليقيني الموجب أو السالب فوق طاقة البشر. رأى أن يقنع الإنسان بترجيح أحد الاحتمالات الممكنة ويعمل بمقتضاه وبهذا أكد القول بمظاهر الأشياء مع عدم اعتقاده في يقين المعرفة بحقائق الموجودات وبذلك أعطى لنفسه الحق في أن يتكلم ويعمل اقتداء بغيره من الناس وإن كان يفتقر إلى الثقة في وجود حقيقة

موضوعية[1].

والاعتقاد عنده كالاحتمال من حيث إن كليهما يجيء على درجات وليس المفروض أن نسلم بأية فكرة كما لو كانت حقاً مطلقاً وإن أمكن الارتفاع بها في مراتب الاحتمال إلى حد الترجيح الكامل ومن أجل هذا كان للحكم أن يستجيب لأفكار وظنون ويسلم بقضايا لا تبلغ في ظنه مرتبة اليقين ولكن كارنيادس مع هذا يعتنق أقوى يقين ممكن في المبادىء الخلقية والحياة الاجتماعية ويعتبر إشباع الدوافع الطبيعية غاية في ذاته فإذا تأملنا عباراته مفصلة لاحظنا أنه يبيح للفيلسوف مع اعتناقه مبادىء شكية ـ أن يعتقد في مجال الأخلاق وأهدافها بيقين علمي لاخفاء فيه [2].

وهكذا افتقدت الأكاديمية الجديدة اليقين في المعرفة وأباحت الاحتمال باعثاً على العمل ومبرراً له وأيد أتباعها هذا الرأي بحذق ومهارة فاقوا بها أقرانهم من البيرونيين ولكن «جون بيرنت» يصرح بأنهم كانوا لا يهتمون كثيراً بالنتائج العملية لنقدهم الهدام وأنهم كانوا يجدون في رياضة العقل متعة تجعل التأمل النظري أرجح عندهم من الناحية الأخلاقية.

أما من ناحية السلوك الشخصي فقد كان دعاة الشك القديم في كل صورة على خلق حميد لم يبيحوا لأنفسهم السلوك الشائن محتمين بالشك الذي يساورهم بصدد مبادىء الأخلاق اليقينية

---

(١) Hicks, Stoic & Epicareca, p: 344.

(٢) CF. Zeller, Stoics, Epicureams & Sceptecs, P.554 - 55 & 59.

وافتقارهم إلى الاقتناع الكامل بحقيقتها أو قيمتها فقصروا شكهم على مجال المعرفة واستبعدوا الحياة الخلقية والعملية من نطاق الشك هذا ما فعله قدماء الشكاك بيرونيين تجريبيين أو أكاديميين نظريين ففصلوا بين حياة النظر والتأمل وحياة السلوك والعمل وليس أدل على هذا من سلوك كارنيادس كان يهاجم اللاهوت الفلسفي المعروف في عصره في غير رفق ولا هوادة ولكنه لم ينكر الدين السائد وشعائره أنكر العلم اليقين بالألوهية ولكنه سلم - لأغراض عملية - بالاعتقاد في الله على سبيل الاحتمال من ناحية ومن أجل المنافع التي تترتب على التدين من ناحية أخرى فسبق بهذا أتباع الفلسفة العلميةPragmatism من أمثال وليم جيمس - كما سنعرف بعد.

وبهذا لم ينته الشك - حتى في صورته المتزمته عند البيرونيين إلى التوقف عن العمل أو الاستخفاف بتعاليم الدين السائد أو احتقار مقتضيات العرف الإجتماعية أو التهاون بالمعايير الأخلاقية التي تسود العصر ومن الطريف أن يصدق هذا كله على شكاك العصر الحديث من الفلاسفة ومن طليعتهم ميشيل مونتاني + ١٥٩٢ montaigne .

بل إن شكاك العصر القديم التمسوا الأمان حتى في مجال السياسة. فجاهروا بولائهم لأية حكومة تتولى حكم بلادهم ولعل هذا كله هو الذي ساعد على بقاء الشك القديم نحو ستة قرون واستمرار شك الأكاديمية نحو قرنين من الزمان.

٣٣ - غروب الشك:

قد صادف الشك رواجاً عند غير المتفلسفة الذين ضاقوا بتنافس المذاهب وتعارضها فتساوت في نظرهم المدارس من حيث إنها

ادعت العلم بما يستحيل العلم به وأصبح الشك عزاء الكسالى وبه يبدو الجاهل في حكمة مشاهير رجال العلم وبدا للناس كما بدت كل نظرية عرفها العصر الهليني ترياقاً للقلق الذي كان داء العصر إذ لماذا تحمل هم المستقبل إذا كان هذا المستقبل للشك؟ فلتنعم بحاضرك طالما تعززت معرفة المستقبل المحجب من أجل هذا كلّه صادف الشك نجاحاً شعبياً ملحوظاً.

وبقي الشك الإغريقي قائماً حتى القرن الثالث بعد ميلاد المسيح وكانت العقيدة المسيحية قد أخذت تغزو قلوب الناس وتميل بهم إلى الإيمان فلم يبق من أنصار الشك إلا طائفة مثقفة تنفر من الديانات وترى في إثارة الشك فيها أداة لتقويضها في نفوس الناس فانتهى حاله إلى عكس ما كان عليه أتباعه الأولون المتدينون وقوضت المسيحية الشك حتى بعثه رواد الفكر الجديد في عصر النهضة يتقدمهم أجريا وسانشيه ومونتاني يؤيدهم في ذلك الإيمان الجديد بالعلم الجديد.

تعقيب:

رأينا كيف جرى التفكير اليوناني بعد أرسطو في قنوات تختلف اتجاهاتها ولكنها تلتقي آخر الأمر عند غاية واحدة هي راحة العقل (mental repose) أو طمأنينة النفس أو طلب السعادة (pursuif of happiness) استخف الرواقية والأبيقورية بطلب العلم .لذاته وانصرفوا عن النظر العقلي الخالص ومالوا إلى تسخير العقل لخدمة الأخلاق وجعلوا السعادة السلبية الغاية القصوى من حياة الإنسان فشاركهم في هذا كله شكاك العصر مع أن الرواقية والأبيقورية كانوا

يتخذون كسب المعرفة طريقاً إلى طمأنينة النفس بينما تمثل الطريق عند الشكاك في التوقف عن إصدار الأحكام وإذا كان الفريق الأول قد أقام الأخلاقية على اقتناع كامل بالخير الأسمى، فإن الشكاك كانوا يؤثرون الاستخفاف وعدم الاكتراث بالعلم اليقيني بقيم الأخلاق ومبادئها ولكن المعسكرين قد عاشا بعد هذا في جو واحد والتقيا عند توكيد الانسحاب من ضجة الحياة الصاخبة والالتجاء إلى باطن النفس للبحث في خباياها عن الأمن والراحة والكرامة وغيرها مما افتقدوه خارجها.

ونحب أن ننبه القارىء إلى أننا عالجنا بيرون باعتباره مؤسساً لمدرسة الشك الحقيقي المطلق فأغفلنا رأي الذين أنكروا اعتباره شاكاً وردوا مبدأ الشك في تعليق الحكم إلى أينسيديموس فإن «بيرنت» يعزو الإجابة على الأسئلة التي رويناها عن تيمون إلى ديمقريطس ويعتبر الدعوة إلى طمأنينة النفس ديمقراطية واعتبر بيرون زاهداً يبشر بتعاليم أخلاقية على النحو الذي أسلفناه ولم نقف لمناقشة هذه الدعوة لأن ذلك يخرجنا عن نطاق دراستنا الأخلاقية ولهذا السبب نفسه لا نجد ما يدعو لمناقشة الشكاك في الحجج التي أقاموا عليها شكهم وحسبنا أن نحمد لهم موقفهم من الحياة العملية والخلقية حين استبعدوا من نطاق شكهم مبررات المشاركة في العمل وإن كان يشينهم أن يكون إيمانهم بالدين السائد وطاعتهم للعرف القائم واحترامهم لمعايير الأخلاق وقيمها عن غير اقتناع عقلي أو تفكير نظري ومثل هذا خليق بالدهماء وعامة الناس وليس جديراً بأهل النظر والتأمل.

٣٤ ـ تطور التفكير الأخلاقي
إلى مطلع العصر الحديث

غلبة الطابع الرواقي حتى أوائل المسيحية:

تطور الفلسفة الخلقية اليونانية في عهدها المتأخر عـرفنا منهـا أن المذهبين الرواقي والأبيقوري كانا أكثر المـذاهب إثارة لانتبـاه العالم القديم الذي كلف بالأخـلاق التي اتجها إليهـا منذ نشـأتها في القـرن الثـالث قبـل الميـلاد حتى القـرن الثـاني بعـده حين أخـذ المـذهب الـرواقي يختفي ويغيب عن الأنظار وسـار إلى جانبهمـا في استحيـاء مـذهبا أفـلاطون وأرسـطو فأمـا أرسطو فلم يضف المشـاءون إليـه في مجال الأخلاق شيئاً يستحق الذكر وأما أكاديمية أفلاطون فقـد أنكرت تحت زعامة «سبيسبوس» Speusippus الذي خلف أفلاطون في رياسة الأكـاديمية اعتبـار اللذة من مقومـات الخير الأقصى وجعلت شعـارها العيش وفاقاً للطبيعة فاقتـربت بهاتين الفكـرتين من مذهب الـرواق ثم انصرفت إلى النقد الهـدام في عهد رئيسهـا أركسيلاوس كمـا قلنا من قبل واتجهت بعد هذا إلى اليقين العملي وأخرتـه على الشك فمـالت إلى الاختيار والتوفيق eclectkism في عهد أنتيوخس الإسكالي Anti-ochus of Ascalon ـ هو تلميذ فيلون الاسكنـدري + ٥٠ م ـ كما اتجهت الـرواقية إلى هـذا التوفيق في عهـد پانيتيـوس Panetus إبان النصف الثـاني من القرن الثـاني لميلاد المسيـح وظهر هـذا الاتجـاه نفسـه عند المشـائين من أتباع أرسـطو وانتهت هذه الحـركات بتسليم الرواقية وأتبـاع الأكاديميـة والمشائين بنـظرة أخلاقيـة ترتـد إلى أصل رواقي.

ولكن غزو الفلسفة اليونانية للرومان مع خطره البين في تاريخ الحضارة اليونانية والرومانية كان ضئيل الشأن في مجال الأخلاق وإن صادف المذهب الأبيقوري أتباعاً بين الرومان مهيئين لاعتناقه وكان إقبال الرومان على فلسفة الرواق الأخلاقية أعظم وأظهر.

ومنذ القرن الأول حتى القرن السابع اتصلت فلسفة اليونان بالشرق ودياناته وتحولت الفلسفة إلى الدين والتصوف وحسبنا من هذا التحول أن نشير إلى الأفلاطونية المحدثة التي كان أكبر أعلامها أفلاطون المصري + ٢٧٠ م Plotinus وقد كان يعتقد مع أستاذه الأول فيلون الاسكندري أن قهر شهوات الجسم قهراً كاملاً ضروري لتطهير النفس ومضى في هذه النزعة التزهدية إلى أقصى آمادها تلميذه «فرفريوس» السوري + ٣٠٥ م Porphyry .

ونشأت خصومة بين هذا المذهب والديانة الجديدة التي أخذت تنتشر وتهدد في عصر أفلوطين بغزو العالم اليوناني والروماني.

٣٥ ـ خصائص الأخلاق المسيحية:

ولا نريد أن نقف عند الأخلاق المسيحية لأنها لا تدخل في نطاق تأريخنا للمذاهب الفلسفية فحسبنا أن نعرض موجزين من خصائص الأخلاق المسيحية ما خالف فلسفة القدماء أو أثر في تفكير المحدثين.

ساد الاتجاه العقلي intellectualism or rationalism فلسفة القدماء الأخلاقية فالعقل هو الذي يحدد الغاية من حياتنا وهو الباعث الذي يحفزنا على أفعالنا الإرادية وهو هبة الإنسان دون غيره من

الكـائنات ومن أجـل هذا وجب العـزوف عن نداء الشهـوة والحـرص على طـاعـة أوامـر العقـل وتمثلت هـذه النـزعـة في تفكيـر سقــراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيـة والأبيقوريـة جميعاً بـل غلا بعض هؤلاء في تحقير الجسم وشهواته كما عـرفنا من قبـل ولكن المذهب العقلي يتنـافى في جملته مـع الروح المسيحيـة التي أقامت الأخـلاقيـة على الوجدان[1] وجـاهرت بأن الله هو الذي يحدد الفضيلة ويميز بين الخير والشــر بـل يقــول القــديس أغســطين + ٤٣٠ م Augustine إن الفضائل إذا انقـطعت صلتها بـالله كانت رذائـل فمن الخطأ أن يـزعـم بعض الأخلاقيين أن الفضائل تطلب لذاتها وليس من أجـل غايـة تقوم وراءها فإن مثل هذه الفضائل لا تعدو أن تكون رذائل وبهذا أصبحت الفضيلة لا تـطلب لذاتهـا ـ كمـا يقـول الحـدسيـون ـ ولا من أجـل نتائجها النافعة كما يقول التجريبيون ـ لأنها تتمشى مع إرادة الله[2].

وقـامت الفلسفة الخلقيـة عند القـدماء على أسـاس أن في وسع الإنســان أن يحقق المثل العليـا في حياتـه الدنيـا ومن ثم يبلغ مـرتبـة الكمال في حياته أما المسيحية فقد صرحت بأن الشهوة تستعبد الناس وأنهم لن يستطيعوا بالغة ما بلغت جهودهـم ـ أن يتحـرروا من قيودهـا ويتخلصوا من شرها ويعيشوا حيـاة طاهـرة إلا بوجـود قوة تعينهم على الخلاص (فالمثل الأعلى لا يتحقق إلا في حياة أخرى).

وإذا كانت الفلسفة القديمة لم تغفل الحديث عن محبـة الإنسان لأخيه الإنسان إلا أن الدعوة إلى محبة البشرية لم تكن واجباً مفـروضاً

---

(١) Kalpe Intr. To Philosophy P. 216.

(٢) Perrg Approach to Philosophg, p. 195 - 96.

على الإنسان ولكن هذه المحبة قد تحولت بفضل المسيحية فأصبحت واجباً واضحاً يلزم به كل إنسان إذ نصت المسيحية على أن الناس جميعاً أبناء الله ومن ثم كانوا إخوة بل قال المسيح لحوارييه في عظته على الجبل: أحبوا أعداءكم وباركوا لاعنيكم وأحسنوا إلى مبغضيكم وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات.

وإذا كان بعض أتباع الفلسفة الخلقية القديمة قد أدركوا فكرة السعادة والتعاسة بعد الموت فإن المسيحية هي التي أدخلت فكرة جديدة حين قرنت عقيدة الثواب والعقاب في الآخرة بالحياة الخلقية التي يحياها الإنسان في دنياه بمعنى أننا نجني في أخذنا ثمرة ما نزرع في حياتنا الخلقية وأن علينا أن نثق بالله وأن نطمئن إلى رحمته وفي وسعه تعالى أن يغفر للمذنب معاصيه إذا ندم وتاب وهذا هو جوهر العقيدة المسيحية وإن كانت المسيحية تهتم أصلاً بنعيم الآخرة ومن أجل هذا جاءت دعوتها إلى الزهد في اللذات وتعذر مع هذا أن نتحدث في المسيحية عن مذهب في السعادة.

وإذا كان الوجدان قد أخذ مكانه في بعض مذاهب المحدثين من الأخلاقيين فإن هذه المذاهب على اختلاف صورها قد صورت الأخلاق مستقلة عن اللاهوت ووحيه لا بمعنى أن مذاهب المحدثين تتعارض حتماً مع تعاليم الأديان بل بمعنى أنها أصبحت تقوم على مناهج عقلية أو تجريبية ولا تستند إلى حقائق الوحي الإلهي.

هذا إلى أن المسيحية قد أدخلت في الأخلاق مشكلة الجبر والاختيار لأن فكرة الثواب والعقاب التي بشرت بها تصبح غير ذات

موضوع ما لم يكن الإنسان حراً في اختيار ما يأتي أو يتجنب من أفعال[1] أما فلاسفة اليونان فقد كانوا ـ مع اهتمامهم بخيرية الأفعال وشريتها يغفلون مسألة الجزاء والاستحقاق وجعلوا في الأغلب والأعم مثلهم العليا في مقدور الناس ولكن التباين بين عمل الإنسان ومقاصده قد ظهر في المسيحية وبظهوره نشأ النزاع بين الجبر والاختيار.

٣٦ ـ النزعة الأخلاقية في عصر النهضة الأوروبية:

أقبل عصر النهضة الأوربية ـ الذي فصل بين العصور الوسطى والعصور الحديثة ـ مقروناً بالكلف بإحياء التراث القديم والنفور من تصوف العصور الوسطى وتدين أهلها فإذا كانت هذه العصور قد تميزت بالزهد في الدنيا والإعراض عن مباهجها فقد نزع رواد الفكر الجديد في عصر النهضة إلى النفور من حياة التقشف والحرمان والاعتقاد بأن العقل في الدنيا هو وحده الذي يحقق مطالب الحياة الأخلاقية وأن التمتع بلذات الحياة وطيبات الرزق مباح للناس حلال لهم في هذه الدنيا طالما كانت الدنيا وما تضم من متع ومباهج نعماً أفاضها الله عليهم.

وإلى جانب هذه المعتقدات ابتعثت النزعة الفردية individualisme وأخذ العقل يسترد سلطانه بعد أن استعبدته السلطات الدينية ومع هذا عرفت العاطفة الدينية ومدت جذورها في نفوس الناس وأصبحت سعادة الآخرة ومرضاة الله لا تتحققان بمجرد

إتيان الشعائر الظاهرة بل بالإيمان الباطني الكامن في نفوس البشر فإذا أعوزهم هذا الإيمان لم تنفعهم أعمالهم الظاهرة في نيل الحرية والتحرر من الخطيئة ومن أراد أن يخضع سلوكه لمبادىء الأخلاق كان عليه أن يلجأ إلى نفسه لأن إصلاح نفسه لا يصدر إلا عن ذاته فإن مجاهدة النفس ومحاربة أهوائها صراع باطني لا تغير فيه سلطة خارجية والإيمان بالله وشفيعه المسيح هو وحده الذي يضمن للنفس الشجاعة والطمأنينة والأمان.

ومن أظهر مفكري هذا العصر «ميكافيلي»+ ١٥٢٧ الذي تابع السوغسطانية في رد الطبيعة إلى الشهوة والهوى فالناس عنده مفطورون على الأنانية وقواعد الأخلاق قد وضعت من أجل الأفراد وليس للساسة والحكام فإن السياسة تقوم على الحذر مقروناً بالقوة وللحاكم ـ دون أفراد شعبه ـ أن يتخلى عن مبادىء الأخلاق إذا عاقته عن تحقيق أهدافه وأن يلجأ إلى الجريمة والخداع والمكر والدهاء والالتواء متى أعانته هذه الصفات على تقوية نفوذه ونفع بلاده وللحاكم الذي يريد أن يخفف من أنانية شعبه وأن يرده إلى العدل والانصاف أن يستعين بالقوة والارهاب ونحوه وأن يمكّن للدين في نفوس رعاياه وإن لم يؤمن بصحته؟.

ولكننا لا نجد في عصر النهضة مذهباً أخلاقياً يستحق أن نقف عنده فحسبنا أن نقول إن فضل النهضة في توجيه التفكير الأخلاقي الحديث يبدو في إحياء النزعة العقلية والشغف بإحياء التراث اليوناني والروماني والانصراف المعتمد عن لاهوت العصور الوسطى.. كل هذا وجه الأذهان إلى البحث عن أسس فلسفية للأخلاق وإقامة قوانينها مستقلة عن اللاهوت وساعدت على هذا عن طريق غير

مباشر ـ حركة الاصلاح الديني التي هزت سلطة الكنيسة الكاثوليكية ووجهت الأذهان إلى التحرر من السلطة العلمية التي كان يمثلها في ذلك الوقت أرسطو وفي غمرة هذه التيارات نبعت فلسفة خلقية جديدة إبان القرن السابع عشر وقد هيأت الطريق لنضج اتجاهات في الفكر الأخلاقي نعرض لها فيما بعد.

٢٧ ـ الشك واليقين

(١) بعد المنهج المذهب وهو تطبيق قواعد المنهج لكل علم مبدأ فأين نلتمس المبدأ الذي نقيم عليه العلم؟ إن عقلنا مشحون بأحكام ألفناها في عهد الطفولة أو قبلناها من المعلمين قبل تمام النضج والرشد وإذا نظرنا في العلوم ألفيناها تكونت وتضخمت شيئاً فشيئاً بتعاون رجال مختلفين فجاءت كالثوب الملفق أو البناء المرمم فإذا أردنا أن نقرر شيئاً محققاً في العلوم كان من الضروري أن نسرع في العمل من جديد فنطرح كل ما دخل عقلنا من معارف ونشك في جميع طرق العلم وأساليبه مثلنا مثل البنّاء يرفع الأنقاض ويحفر الأرض حتى يصل إلى الصخر الذي يقيم عليه بناءه والأساس الذي نريد الوصول إليه هو العقل مجرداً خالصاً فإن العقل واحد في جميع الناس إذ إنه الشيء الوحيد الذي يجعلنا أناساً ويميزنا من العجماوات فهو متحقق بتمامه في كل إنسان وما منشأ تباين الآراء سوى تباين الطرق في استخدام العقل. ولسنا بحاجة إلى التدليل على كذب آرائنا السابقة ليسوغ لنا اخراجها على هذا النحو بل يكفي أن نجد فيها أي سبب للشك إذ ليس الشك مقصوراً هنا لنفسه بل لامتحان معارفنا وقوانا العارفة ولسنا بحاجة كذلك إلى استعراض تلك

الآراء رأياً رأياً بل يكفي أن نستعرض المبادىء فإن هدم الأساس يجر وراءه كل البناء.

(ب) إذن فأنا أشك في الحواس لأنها خدعتني أحياناً ولعلها تخدعني دائماً وليس من الحكمة الاطمئنان إلى من خدعنا ولو مرة واحدة وأنا أشك في استدلال العقل لأن الناس يخطئون في استدلالاتهم ومنهم من يخطىء في أبسط موضوعات الهندسة. فلعلي أخطىء دائما في الاستدلال ومن دواعي الشك أيضاً أن نفس الأفكار تخطر لي في النوم واليقظة على السواء ولست أجد علامة محققة للتمييز بين الحالتين فلعل حياتي حلم متصل أي لعل اليقظة حلم منسق ومما يزيد في ميلي إلى الشك أني أجد في نفسي فكرة إله قدير يقال إنه كلي الجودة وهو مع ذلك يسمح أن أخطىء أحياناً فإذا كان سماحه هذا لا يتعارض مع جودته فقد لا يتعارض معها أن أخطىء دائماً ولكن ما لي ولله فقد يكون هناك روح خبيث قدير يبذل قدرته ومهارته في خداعي فأخطىء في كل شيء حتى في أبسط الأمور وأبينها مثل أن أضلاع المربع أربعة وأن اثنين وثلاثة تساوي خمسة.

(جـ) ولكني في هذه الحالة من الشك المطلق أجد شيئاً يقاوم الشك ذلك أني أشك فأنا أستطيع الشك في كل شيء ما خلا شكي ولما كان الشك تفكيراً فأنا أفكر ولما كان التفكير وجوداً فأنا موجود «أنا أفكر إذن فأنا موجود» تلك حقيقة مؤكدة واضحة متميزة خرجت لي من ذات الفكر لها ميزة نادرة هي أني أدرك فيها الوجود والفكر متحدين اتحاداً لا ينفصم ومهما يفعل الروح الخبيث فلن يستطيع أن يخدعني فيها لأنه لا يستطيع أن يخدعني إلا أن يدعني

أفكر وإذن فأنا أتخذ هذه الحقيقة مبدأ أولاً للفلسفة. الفكـر مبدأ لأنـه وجود معلوم قبل كل وجود وعلمه أوضح من علم كل وجود هـو معلوم بداهة ومهما نعلم فنحن بفكرنا أعلم فمثلاً لو اعتقدت أن هنـاك أرضاً بسبب أني ألمسها وأبصرهـا فيجب أن أعتقد من بـاب أولى أن فكري موجود إذ قد أفكر أني ألمس الأرض دون أن يكـون هناك أرض ولكن ليس من الممكن ألا أكـون في الوقت الـذي أفكر فيـه. ثم أن أتخـذ هذه الحقيقة الأولى معياراً لكل حقيقة فكل فكرة تعرض لي بمثل هذا الوضوح أعتبرها صـادقة وتعريف الفكر بـالاجمال أنـه «كل مـا يحدث فينا بحيث ندركه حالاً بـأنفسنا» فحين أقـول إني شيء مفكر أقصـد، أني شيء يشك ويثبت وينفي ويعلم قليلاً من الأشيـاء ويجهل الكثيـر ويحب ويبغض ويريد ويأبى ويتخيل أيضاً ويحس» والفكر صـادر عن النفس أو هـو النفس أو الروح خـالص ثـابت عنـدي مهمـا أشـك في وجود جسمي وسائر الأجسام.

(د) على أن اطمئناني إلى الوضوح ما يزال مفتقراً إلى التثبيت فقد يكون خالقي صنعني بحيث أخطىء في كل ما يبدو لي بيناً أو قـد يكون سمح للروح الخبيث أن يخدعني على الدوام. الحق أنه بدون معرفة وجود الله وصدقـه فلست أرى أن باستـطاعتي التحقق من شيء البتة أعود إذن إلى فكرة الله التي كانت سببـاً من أسباب الشـك فأجـد أنها فكرة موجود كامل والكامل صادق لا يخدع إذ إن الخداع نقص لا يتفق مع الكمال وعلى ذلك فأنا واثق بأن الله صنـع عقلي كفئاً لإدراك الحق ومـا عليّ إلا أن أتبين الأفكـار الـواضحـة وصـدق الله ضـامن لوضوحها.

(هـ) سنعرض بعد هنيهة أدلة ديكـارت على وجود الله ونقـدر

قيمتها أما الآن فنقف عند هذه المراحل الثلاث الأولى من مراحل المنهج وهي الشك المطلق فوضوح الفكر فالضمان الإلهي ونسأل: هل هذا المنهج سائغ؟ أما الشك فلسنا نوافق على أنه فرضي منهجي كما يقول ديكارت إذ لكي يكون الشك كذلك يجب أن يكون صورياً جزئياً وديكارت يشك حقاً في كل شيء وهو يشك في كل شيء فيصبح شكه حقيقياً بالضرورة. إنه يصرح بأن «ليس هناك شيء إلا ويستطيع أن يشك فيه على نحو ما» فإذا ما أحس أن مثل هذا الشك الكلي معارض لطبيعة العقل استعان بالإرادة وقال: «أريد أن أعتبر كل ما في فكري وهماً وكذباً». وأفترض الروح الخادع وألح على فكره إلحاحاً عنيفاً لكي يحقق في نفسه حالة الشك الصحيح فلو أنه قصر الشك على الأمور غير البينة المفتقرة إلى برهان واستثنى المبادىء الأولية البينة بذاتها لأمكنه الاستناد على هذه المبادىء للخروج إلى اليقين. ولكنه يشك في العقل ذاته فشكه كلي حقيقي يمتنع الخروج منه. يذهب بعض المؤلفين إلى أن الشك الديكارتي ليس كلياً مثل شك الشكاك وذلك لسببين: الأول أن الفيلسوف يقصد إلى تبرير اليقين بعد المضي في الشك إلى أقصى حدوده والثاني أنه يستثني بالفعل العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية. ولكن إرادة تبرير اليقين ترجع إلى نية الفيلسوف وليست النية بمغيرة شيئاً من الموضوع. . واستثناء العقائد والأخلاق والتقاليد لا يعني أن الفيلسوف موقن بها ذلك اليقين الذي ينشده فإن الشك وأثناءه «لأن أفعال الحياة غالباً ما لا تحتمل الارجاء»، كما يقول ديكارت نفسه وأن «ليس من الفطنة التردد في العمل بينما يضطرنا العقل إلى التردد في الاحكام» كذلك يذكرون قوله: «إذا اعتبرنا

المعـاني في أنفسها دون نسبتهـا إلى شيء آخـر فـلا يمكن أن تكـون كاذبة. (التأمل الثالث) ولكنا لسنا هنا بإزاء يقين مستثنى من الشك بل بـإزاءتعليق للتصديق من حيث إن الصدق والكذب يقومان في الحكم لا في تصور المعاني.

(و) أمـا مبدؤه «أنـا أفكر إذن فـأنا مـوجود» فيثيـر مسـألتين: إحداهما تاريخية والأخرى فلسفية مدار المسألـة التاريخيـة على مبلغ أصالة ديكارت في هذه المـرحلة من منهجه. فقـد استخدم القـديس أوغسطين الشعور بالفكر كشاهد من شـواهد اليقين ويـوجد شبـه قوي بين ألفاظه وألفاظ ديكارت لحظه العارفـون من أول الأمر ونبهـوا عليه فنفى ديكارت عن نفسه شبهة الأخذ عن أوغسطين وقال إنه ذهب إلى مكتبة المدينة (ليدن) في اليـوم نفسه وقـرأ النص فوجـد أن أوغسطين يستخدم الفكر للتـدليل على الـوجود الـذاتي وعلى أن فينا صـورة ما للثالوث من جهة أننا موجودون ونعلم أننا موجودون ونحب ما فينـا من وجود وعلم بينما هو يستخدمه ليدلل على أن الأنا المفكر جوهـري لا مـادي وأن الفرضين مختلفـان جـد الاختـلاف وأن استنتـاج الـوجـود الذاتي من الشك أمر من البساطة بحيث كان يمكن أن يهتدي إليه أي كان. نقول أولاً: إنه كان شديد الاعتـداد بنفسه قـوي الإيمان بجـدة مـذهبه حتى ادعى أنـه لا يدين بشيء لأحـد من المتقدمين وأن الآراء المشتركة بينه وبينهم مؤسسة عنده على نحو مغاير بالمرة لما عندهم. وهو يذكر أفلاطون وأرسطو وأبيقور وتليزيو وكامبانيلا وبـرونو ويصـرح بأنه يعرفهم ولكنه لم يتعلم منهم شيئاً من حيث إن مبادئه غير مبادئهم اللهم إلا كيلر ويصعب علينـا تصـديق دعـوى ديكـارت أنــه لم يكن يعرف نصوص أوغسطين ولعله أراد أنه لم يقرأها في كتبه ولكنه عرفها

بالواسطة بلا ريب فإنها مشهورة وكانت كتب أوغسطين متداولة وكان مذهبه شائعاً وكان أول عرض قام به ديكارت لمذهبه بحضرة الكردينال دي بيريل الأوغسطيني أما أن الغرضين يختلفان فهذا ما لا يمكن ادعاؤه اطلاقاً فإن أوغسطين هو أيضاً يستخدم وجود الفكر للتدليل على روحانية النفس ولرفع الشك ويمضي من الفكر إلى وجود الله كما يفعل ديكارت فوجود الفكر مبدأ المذهبين وقد غلط بسكال حين قال: إن أوغسطين كتب تلك الكلمة عفواً دون أن يطيل التفكير فيها ودون أن يتوسع فيها على حين أن ديكارت أدرك في هذه الكلمة سلسلة بديعة من النتائج تبرهن على تمايز الطبيعتين المادية والروحية وجعل منها مبدأ وطيداً مطرداً لعلم طبيعي بأكمله[1]، وكيف يكون أوغسطين قال هذه الكلمة عفواً واتفاقاً وهو يذكرها ست مرات؟ وكيف يقال إنه لم يطل فيها التفكير ولم يتوسع فيها وقد قصد بها إلى إدحاض الشك والتدليل على وجود النفس وروحانيتها وعلى وجود الله كما تقدم: بيد أنه يبقى أن وجود الفكر هو عند ديكارت حالة فذة يتجلى فيها اليقين ومبدأ الفلسفة سيخرج منه كل يقين وأنه عند أوغسطين حالة جزئية من حالات اليقين وربما كانت أوضحها عند مناقشة الشكاك إلا أنها لا تخرج عن كونها واحدة منها وهذا فرق في مصلحة أوغسطين إذ إنه لا يستهدف للدور الذي وقع فيه ديكارت حين نظر إلى الفكر كأنه مجرد شعور فلم يسترد اليقين بموضوعات الفكر إلا بالالتجاء إلى صدق الله وفكرة الله نفسها أحد هذه الموضوعات.

---

(١) انظر طبعة برنشفيج السعفري ص ١٩٢ - ١٩٣.

(ز) ومدار المسألة الفلسفية على جواز اتخاذ الفكر الخالص مبدأ أول والذهاب منه إلى موضوعات مغايرة له إن هذا لا يجوز فقد نستوثق من فكرنا (رأي شاك شك في فكره؟) ثم لا نستوثق من شيء آخر على الاطلاق والأمر واضح عند ديكارت كل الوضوح فإن الروح الخبيث ما يزال ظله معلقاً فوق أفكارنا مهما تكن جلية متميزة وإن فاته خداعنا في وجود الفكر بقي سلطانه كاملاً على موضوعات الفكر فيمتنع التقدم خطوة واحدة. وليس صدق الله بمجد شيئاً في طرد الروح الخبيث لأن فرض هذا الروح سابق على معرفتنا بالله فيجب الشك في هذه المعرفة ذاتها وديكارت لا يخرج من شكه إلا بدور ظاهر: فمن جهة يجب للبرهنة على وجود الله الاعتماد على العقل والأفكار الواضحة كوسائل لا تخدع ومن جهة أخرى لأجل التحقق أن العقل والأفكار الواضحة لا تخدع يجب العلم أولاً بوجود الله وصرامته فالواقع أن المنطق كان يقضي على ديكارت أن يظل على شكه يردد طول حياته قوله: «أنا أفكر وأنا موجود» مثله مثل ذلك الشاكّ اليوناني الذي عدل عن الكلام مخافة الاضطرار إلى الايجاب والسلب ولكن ديكارت لم يكن يرضى بهذا الموقف وكما «أراد» الشك كلياً فقد «أراد» الوصول إلى اليقين وضمان العلم مهما يكن من أمر المنطق.

٣٨ ــ التصور والوجود:

(ا) قبل أن نتابع ديكارت في سيره نحو اليقين والعلم نريد أن نلفت النظر إلى أن شكه المطلق ينطوي على تصورية مطلقة هي روح المذهب ونقطته المركزية التصور عند ديكارت تصور بحت لا إدراك شيء واقعي والفكر عنده لا يدرك إدراكاً مباشراً غير نفسه

وإلا لما أمكن الشك في موضوعاته فديكارت إذ يأبى في مرحلته الأولى أن يقبل شيئاً من دون الفكر فيؤمن بتفكيره في السماء والأرض ويشك في وجودهما يفصل بين ما لأفكارنا من وجه ذاتي وما لها من وجه موضوعي ومن ثم يفصل فصلاً تاماً بين الفكر والوجود ليس فقط الوجود الخارجي بل أيضاً وجود المفكر نفسه وقد أنكر بعضهم على ديكارت اتخاذه عبارة «أنا أفكر وإذن فأنا موجود» مبدأ أول وقال إن هذه العبارة قياس إخباري حذفت منه المقدمة الكبرى وهي «ما يفكر فهو موجود» وأن الأول وضع هذه المقدمة موضوع المبدأ الأول. فرد ديكارت أن هذه العبارة ليست قياساً ولكنها حدس يدرك وجود المفكر في الفكر ونحن نرى أنها كذلك إذا اعتبرنا الفكر قوة مدركة للوجود أما إذا اعتبرناه إدراك أفكار أو ظواهر تعين علينا أن ندلل على وجود المفكر وسنرى لوك وهيوم وكنط ينازعون في صحة هذا التدليل.

(ب) أما الأشياء الخارجية فإذا سألنا ديكارت عن علة الأفكار التي نمثلها أجاب قائلاً: «قد أكون أنا تلك العلة إذ ليس من الضروري أن تصدر الأفكار عن أشياء شبيهة بها بل قد تصدر عن علة حاصلة بالذات على الكمال الممثل فيها أو عن علة حاصلة عليه على نحو أسمى وأنا حاصل على الفكر بالذات فأستطيع أن أؤلف فكرة الملاك وأنا حاصل على حقائق الأجسام ومع ذلك سيطلب ديكارت أصولاً خارجية لأفكار الأجسام يجعلها موضوع العلم الطبيعي وسيتخذ سبيلاً إلى ذلك وجود الله وصدقه فأمامنا إذن مسألتان الواحدة هي: هل أفكارنا صادقة؟ والأخرى هي: هل لأفكارنا موضوعات في الخارج؟ وديكارت يقدم الأولى على الثانية كما يفترض مبدؤه التصوري يقول: «قبل أن أفحص عما إذا كان هناك أشياء خارجية

يجب أن أنظر في أفكاري من حيث هي كذلك وأن أتبين أيها واضح وأيها غامض».

فالفكرة الواضحة صادقة ويقابلها موضوع أما الفكرة الغامضة فانفعال ذاتي. وهذا يعني أن العالم الخارجي لا يعلم إلا ببعض أفكاري وعلى مثالها وأن الحقيقة(أي الوضوح) سابقة في عملي على الوجود وأنها عبارة عن جسر بين الفكر المعلوم أولاً والأشياء المعلومة بعده وتبعاً له وهذا هو المذهب التصوري (إيديالزم) ابتدعه ديكارت وتابعه فيه الفلاسفة المحدثون فوقعوا في إشكالات لا تحصى وظن ديكارت أن صدق الله يحل المسألتين ويرد إلى المعرفة قيمتها والواقع أنه يهدمها هدماً إذ لو كان لدينا وسيلة طبيعية للمعرفة الحقة لما افتقرنا إلى الضمان الإلهي ولو كانت قوانا العارفة تؤدي وظيفتها كالواجب وتمضي بالطبع إلى الحقيقة لحملت في نفسها علامة صدقها ولعلمنا ذلك قبل الالتجاء إلى الضمان الإلهي أما افتقارنا إلى ضمان خارج عن العقل والحواس فادعى إلى التشكك في الله وحكمته وجودته.

(جـ) وللتمييز بين الصادق والكاذب من الأفكار تمهيداً للخروج من التصور إلى الوجود يرتب ديكارت الأفكار في طوائف ثلاث الأولى أفكار حادثة أو اتفاقية وهي التي يلوح لنا أنها آتية من خارج أي التي تقوم في الفكر بمناسبة حركات واردة على الحواس من الخارج كاللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة وهي غامضة مختلطة ـ الطائفة الثانية أفكار مصطنعة وهي التي نركبها من أفكار الطائفة الأولى كصورة فرس ذي جناحين أو صورة حيوان نصفه إنسان ونصفه فرس وماشاكل ذلك والطائفة الثالثة أفكار غريزية أو فطرية

ليست مستفادة من الأشياء ولا مركبة بالإرادة ولكن النفس تستنبطها من ذاتها وتمتاز هذه الأفكار بأنها واضحة جلية بسيطة أولية وهي التي تؤلف الحياة العقلية بمعناها الصحيح كفكرة الله والنفس والامتداد وأشكاله والحركة وأنواعها والعدد والزمان وغيرها وقد سئل ديكارت في هذه الأفكار فقال إنه يقصد بكونها غريزية أن فينا قوة تحدثها وبكونها طبيعية أنها في النفس على نحو ما نقول إن السخاء أو إن مرضاً ما طبيعي في بعض الأسر وقال إنها ليست مرتسمة في العقل كأبيات الشعر في الديوان ولكنها فيه بالقوة كالأشكال في الشمع وإنها في عقل الطفل على نحو ما هي في عقل الراشد حين لا يفكر فيها ويعود إلى علة الأفكار فيقول إن أفكار الطائفة الأولى والثانية لا تتطلب علة غير النفس فإنها عبارة عن انفعال النفس بالمؤثرات الخارجية وتركيب الانفعالات بعضها مع بعض. أما الافكار الفطرية فإنما تمثل «طبائع بسيطة وحقائق موضوعية» فمن الخطأ الظن أن العقل علتها الكافية إن العقل علة كافية للفكرة من حيث هي فعل نفسي لا من حيث موضوعها وعلى ذلك يجب استعراض الأفكار الفطرية والنظرية فيما إذا كانت تفسر بالفكر وحده أو تقتضي علة خارجية ذلك سبيلنا للتخطي من التصور إلى الوجود.

٣٩ ـ الله والحقيقة:

(ا) أجل إذا عثرت على فكرة تفوق حقيقتها الموضوعية كل ما في بحيث لا أكون علة هذه الفكرة علمت أني لست وحيداً في العالم والواقع أني أجد بين أفكاري فكرة الله أعني فكرة موجود كامل لا متناه. وهذه الفكرة واضحة متميزة فإنها تحوي كل ما أتصور من

كمال من أين جاءتني ؟ هل أقول إني استنبطتها من نفسي؟ ولكني موجود يشك ويتردد كما رأينا والشك علامة النقص إذ من البين أن العلم خير منه فكيف أستطيع استحداث فكرة الكامل وأنا ناقص ؟ هل أقول إنها جاءت من الأشياء الخارجية ؟ ولكنها لا تخطر لي أبداً على غرة مثل أفكار المحسوسات والعالم الخارجي ناقص مؤلف من أشياء كل منها محدود ومهما أجمع أشياء أو أفكاراً ناقصة بعضها إلى بعض فلن أبلغ إلى تأليف فكرة الكامل اللامتناهي. هذا إلى أن الفكرة بسيطة لا مجال فيها لتأليف وتركيب من حيث إنها تمثل موجوداً واحداً حاصلاً على جميع الكمالات وإني لا أستطيع أن أنقص منها أو أزيد فيها شيئاً ولا يمكن أن يقال إني لا أتصور الكامل اللامتناهي بفكرة محصلة بل بإدخال السلبي على فكرة النقص والتناهي التي أجدها في نفسي إذ ليست فكرة الكامل اللامتناهي معدولة تمثل عدماً وسلباً ولكنها محصلة تمثل موجوداً هو أكمل موجود بل الواجب أن يقال على العكس إني إنما أتصور النقص والتناهي بالحد من الكمال واللامتناهي ولو لم تسبق لي فكرة موجود كامل لا نقص فيه لما استطعت أن أعتبر نفسي ناقصاً وإذن فليست هذه الفكرة حادثة ولا مصطنعة ولا يبقى إلا أنها فطرية بسيطة أولية.

(ب) إذا تقرر هذا قلت. ! إن كل ما أتصور بوضوح حصوله لماهية ما فهو حاصل لها أو كل محمول متضمن في فكرة شيء فهو صادق على هذا الشيء فمثلاً حين أتصور المثلث أتصور ماهية ثابتة لم أخترعها وليست متعلقة بفكري فلا أستطيع أن أعدل فيها زيادة أو نقصان وأنا أتصور في ماهية المثلث أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين وهذا صحيح عن المثلث وهكذا في كل ماهية فإذا عدت إلى فكرة

الكامل وجدتها تتضمن الوجود بالضرورة لأن الـوجود كمـال ولو كـان الكامل غير موجود لكان نـاقصاً مفتقـراً لموجـد وهذا خلق فـوجود الله لازم من ذات فكـرة الله . أي من مجرد تعـريفه وقـد يبدو هـذا القـول مغالطة ولكن ذلك وهم سببه أننا نميز بين الـوجود والمـاهية في سـائر الأشياء فتحملنا العادة على اعتقاد إمكان فصل الوجود عن ماهية الله . أما إذا تدبرنا الأمر وجدنا ماهية الله تقوم في حصول جميع الكمـالات وأن فكرة الله هي الفكرة الوحيدة التي تتضمن الوجود كمحمـول ذاتي فلا يمكن فصله عن الماهية كما لا يمكن فصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل وهذا دليل أول على وجود الله هو دليل القـديس أنسلم مهد لـه ديكارت ودعمه ببيان أصالة فكرة الله ويعد هذا البيـان نصيبه الخـاص في إقامة الدليل .

(جـ) إذا انتقلت من النـظر في مفهوم فكـرة الله إلى الغـوص عن علتهـا كان لي دليـل ثاني على وجـود الله . قد سبق القـول إن لها من الحقيقة الموضوعية أو الكمال ما يفوقني إلى غير حد فلا يمكن إلا أن تكون صدرت إلا عن علة كفء لها أي عن موجـود حاصـل بالفعـل على الكمـال الممثل فيهـا . ورب قائـل يقول : لعلي أعـظم ممـا أظن ولعلي حاصل بالقوة على الكمـالات التي أضيفها إلى الله ولعـل هذه القـوة على اكتساب الكمـالات بالتـدريج كـافية لتـوليـد تصـور هـذه الكمـالات في نفسي ولكن لا فمن الجهـة الـواحـدة الله مـوجـود كله بالفعل وفكرة موجود كامل بالفعل تفوق كل اكتساب الكمال بالتدريج ومن جهة ثانية ليس يمكن تحقيق اللامتنـاهي بزيـادات متتاليـة إذ إن كـل ما هـو متناه فهـو قابـل للزيادة دائمـاً فالـظن بأن مـوجوداً متنـاهياً يستطيع الوصول بالتدريـج إلى اللامتنـاهي ظن متناقض وأخيـراً العلة

التي بـالقوة ليست شيئـاً وليست علة والحقيقة المـوضوعيـة لفكرة مـا تتـطلب علة بالفعـل. إذن فالله مـوجـود وهـو نمـوذج فكـرة الكـامـل اللامتناهي وعلتها.

(د) وإذا فحصت عن علة وجـودي بصفتي حـاصــلاً على فكـرة الكامل كـان لي دليل ثـالث على وجود الله ذلـك بأنني لـو كنت خالق نفسي لكنت منحت نفسي الكمـال الممثـل لي في هــذه الفكـرة من حيث إن الإرادة تتجه إلى الخير دائمـاً وما الكمـال إلا صفة للمـوجود وحال له فخلقـه أيسر من خلق الـوجود ذاتـه فلو كنت أوجـدت نفسي لكنت أردت لها كمال الوجود ولكني ناقص فذلك دليل على أني لست خالق نفسي ولا يمكن القول إني وجـدت دائماً على مـا أنا الآن فـإن أجــزاء الـزمــان منفصلة بعضهـا عن بعض بحيث لا يتعلق الــزمـان الحاضر بالزمـان الذي سبقـه فالمـوجود لكي يـدوم في كل آن مفتقـر لنفس الفعـل اللازم لخلقـة فلا أستـطيع الـدوام زمنـاً مـا إلا إذا كنت أخلق خلقاً جديداً في كل آن وليس لدي مثل هـذه القوة لحفظ نفسي في الوجود ولو كانت لي لعلمت ذلك علماً يقيناً فإن قوة ما لا توجد في بما أنا موجود مفكـر دون أن أعلمها وإذن فلست خـالق نفسي. ثم لا يمكن أن يقـال إن وجودي مستمـد من توالـدي أو من علة أخرى دون الله كمالاً لأنه مهما تكن تلك العلة فلا بد أن تكون حاصلة على فكرة الكمـال وحينئذ فـإماأن تكـون أوجدت نفسهـا وأوجدت نفسهـا كاملة فتكون الله أو أن تكون صدرت عن علة أخرى فتعـود المسألـة ويمتنع التسلسل إلى غير نهـاية لأن المـطلوب هنا ليس العلة التي أوجـدتني في الماضي بل التي تحفظ وجودي في الحاضـر فلا بـد من الوقـوف

عند علة هي الله وهكذا كما أدركت النفس دون أن أخرج من الفكر فقد أدركت الله إدراكاً مباشراً في علاقتي بفكري ووجودي وبلغت إلى موجود محقق مع بقائي مستمسكاً بالفكر إن فكرة الله محدثة فيّ منذ خلقت وهي طابع الله في خليقته.

(هـ) ونحن نتغاضى هنا عما في هذه الأدلة من مسائل فرعية تغنينا غرابتها عن الإسهاب في نقدها مثل احتمال إحداث الموجود ذاته وتصور الدوام خلقاً متكرراً لا ندري كيف يبقى معه الموجود هو واعتقاد ديكارت أن المفكر يدرك كل ما في نفسه مما يرجع إلى إنكار القوة واللاشعور نتغاضى عن هذا وعن غيره ونحصر النظر في فكرة الله التي يبني عليها ديكارت أدلته الثلاثة هل صحيح أنها محصلة جلية متميزة؟ الواقع أنها مكتسبة بالاستدلال فالأصل فيها ضرورة تفسير الموجود المتغير باسناده إلى علة وضرورة الوقوف عند علة أولى في سلسلة العلل وإلا بقي الموجود المتغير بدون تفسير وضرورة إيجاب الوجود لهذه العلة الأولى وإلا لم تكن أولى فديكارت يتناول هذه الفكرة كما كونها الفلاسفة واللاهوتيون المدرسيون ويعتبرها أولية فيبدأ من حيث انتهوا ويعتبرها محصلة ولو كانت كذلك لاستوى فيها كل الناس ولأظهرتنا على ماهية الله كما هي والواقع يرد هاتين النتيجتين وديكارت نفسه يقر بهذا الواقع فيقول(في التأمل الثالث): «أجل إني لا أفهم اللامتناهي وإني أجهل أموراً كثيرة فيه ولكن متى علمت أنه حاصل على جميع الكمالات التي أتصورها وفهمت حق الفهم أن تمام الإحاطة باللامتناهي ممتنع على موجود متناه مثلي فقد حصلت على فكرة عنه جلية جداً ولو أنها ناقصة جداً» نقول: إذا كانت الفكرة ناقصة إلى هذا الحد فليست صورة حقة للامتناهي

تفيدنا معـرفته كمـا هو وإنمـا هي فكرتنـا نحن عنه أو بعبـارة أدق هي جملة أحكامنا بأن الله موجود وبأن كذا وكذا من الصفـات أي إن تلك الفكرة فعل عقل متناه ناقص يتعقل الكامل الـلامتناهي كمـا يستطيـع فديكارت إذاً يقول إنها محصلة يخلط بينهـا وبين موضـوعها فـإن هذا الموضوع الذي هو الله مـوجود حق أمـا فكرتنـا عنه فليست صـورة أو معنى شبيهاً به وإلا كانت تظهرنا على حقيقـة اللامتنـاهي إظهاراً كليـاً كما قلنا وهذا غير صحيـح ولكن ديكارت وقـد قطع الصلة بين الفكـر والوجود اضـطر لوضـع الأفكار مـوضع المـوجودات واعتبـارها أشيـاء قـائمة بـأنفسها وهـو بقـولـه إن فكـرة الله محصلة وبفصله بينهـا وبين الاستدلال الذي ينتجها ويسوغها يمهد السبيل لاعتبارها مجرد صـورة فكرية أو وهماً ضرورياً كما يقول كنط أو تشخيصاً للمجتمع كما يقول الاجتماعيون أو مـا إلى ذلك من أقـاويل.

(و) وما دامت هذه الفكرة دعامة الأدلة الثـلاثة فقـد انهارت هـذه الأدلة بانهيارها. ذلك بأن الوجود المتضمن في فكـرة الله محمول من جنس الفكـرة أي محمول متصـور فحسب وليست الفكرة صـورة حقة لموضوعها فقد زال عنها امتيازها وأضحت فإذا بينها مثل ما بين سائـر الأفكار وبين موضوعاتها من مسافة وتعين البحث فيما إذا كان يقابلهـا موضوع حقاً أو كانت مجرد تصور فإذا ثبت لها موضوع قيـل حينئذ إن الوجود محمـول ذاتي له كمـا قدمنـا وبعبارة أخـرى إذا ثبت وجود الله فقد ثبت أن الوجـود واجب له أمـا الانتقال من الـوجود المتصـور إلى الـوجود الـواقعي فغلط أو مغالـطة وقد نبـه على ذلك القـديس تـومـا الأكويني في رده على دليل القديس أنسلم أما عن الـدليل الثـاني فما دامت فكرتنا عن الله ناقصة ومكتسبـة بالاستـدلال فليست تتطلب علة

لا متناهية وليس ما يمنع أن تصدر عن الوجود المتناهي الذي يتصورها وهو إنما يتصورها بحكم ينفي الجسد ويطلق الوجود من كل قيد وأما عن الدليل الثالث فلا مسوغ للانتقال من وجودي المتناهي إلى الوجود اللامتناهي إذ إن هذا الانتقال لا يتم عند ديكارت بتطبيق مبدأ العلية على وجودي بل بواسطة حصول فكرة اللامتناهي في فكر متناه لو كان خلق نفسه لكان خلقها كاملة لا متناهية فإذا كانت فكرتي عن اللامتناهي ليست لا متناهية فقد بطل الاستدلال ولم يبق منه إلا أني قد أكون خالق نفسي أي قد أكون وأنا موجود متناه حاصل على أفكار متناهية خلقت نفسي متناهياً إلى مثل هذا التناقض يرجع دليل ديكارت متى أبطلنا الواسطة المبني عليها أي كون فكرة اللامتناهي محصلة بسيطة أولية وقد استعاض ديكارت بفكرة انقسام الزمان إلى غير نهاية عن فكرة الامكان التي استخدمها السلف أو أنه نقل الامكان إلى اللحظة الآتية التي لا يستطيع فيها المخلوق استبقاء وجوده فيجدد الله خلقه فدليله لا يرمي إلى إثبات بداية للمخلوق بل إلى تفسير دوامه وحفظه في الوجود وهذا تصور غريب لدوام المخلوق ولحفظ الله له.

(ز) وغريب كذلك تصور ديكارت لماهية الله فإن الله عنده حر قدير حتى ليعتبر «بالإضافة إلى ذاته بمثابة العلة الفاعلية بالإضافة إلى معلولها» بل حتى إنه «لو لم يكن إعدام الذات نقصاً لأمكن إضافة تلك القوة إليه». وتتناول حرية الله كل شيء ليس فقط ما نراه ممكناً بل أيضاً «الحقائق الدائمة» رياضية وفلسفية وماهيات المخلوقات فإن الله صانع الأشياء جميعاً وهذه الحقائق والماهيات أشياء فهو إذن صانعها. أجل إنها تبدو لنا ضرورية ولكن الله هو الذي أراد أن تكون

كذلك وفرضها على عقلنا. لقد كان حراً في أن يجعل الخطوط الممتدة من المركز إلى المحيط متساوية وزوايا المثلث الثلاث مساوية قائمتين مثلما كان حراً في أن لا يخلق العالم فلما اختار غدا اختياره حقاً ولما كان الله ثابتاً فلا خوف أن يتغير الحق والنصوص الواردة بهذا المعنى كثيرة صريحة تدل على شدة تعلق ديكارت بنظريته هذه وهي واردة في رسائله الخاصة منذ سنة ١٦٢٩ وفي ردوده على الاعتراضات دون الكتب التي أعلن فيها مذهبه كاملاً منظماً وقبل نشره للكتاب الأول من هذه الكتب (وهو «المقال») بثماني سنين وفي سنة ١٦٣٠ ظهر كتاب يدور على هذه المسألة لقسيس صديق لديكارت من قساوسة «الأوراتوار» هو الأب Gibicof والنظرية على كل حال قديمة نجدها بارزة في القرن الرابع عشر عند وونس سكوت ونقولا دوتركور نجدها تولد الشك وديكارت نفسه يدلنا على أثرها في المعرفة حيث يقول (في التأمل الثالث) «إذا كنت حكمت أن بالاستطاعة الشك في هذه الأشياء فما كان ذلك لسبب غير أنه كان يخطر ببالي أن إلهاً قد يكون أعطاني طبيعة هي بحيث أخطىء حتى فيما يبدو لي أوضح ما يكون وكلما عرض لفكري هذا الرأي المتصور آنفاً في إله كلي القدرة رأيتني مرغماً على الاعتراف بأن من الميسور له إن شاء أن يجعلني أخطىء حتى فيما أعتقد أني أدركه ببيان عظيم جداً وعلى العكس كلما توجهت صوب الأشياء التي أعتقد أني أتصورها بغاية الوضوح رأيتها تختفي . . .».

(ح) وعلى ذلك نرى أن لهذه النظرية أثراً كبيراً في تركيب المذهب إذا كانت الحقيقة خلقاً حراً فلم يعد لها قيمة بالذات وإنما قيمتها آتية من أمر الله وقد كان في مقدور الله أن يقرر نقيضها كما

يقول ديكارت ويكرر القول وإذن فباستطاعتنا أن نشك فيها مهما بدت ضرورية لأنها ضرورية بالإضافة إلينا ولكنها ممكنة في نفسها وبالإضافة إلى الله فالشك الكلي المؤيد بفرض الروح الخبيث يتناول ماهية الحقيقة وصدق الفكر وليس يشك ديكارت في صدق الفكر إلا لأنه يشك في الحقيقة فكان محتوماً عليه أن يستبعد كل حقيقة تبلغ إلى الفكر الخالص لكي يقف نفس موقف الله وهو يقرر الحقيقة هذا من جهة ومن جهة أخرى إذا كانت الحقيقة وضعية فليس يعتبر الوضوح علامة حاسمة لتصديقها ولكنه شعور ذاتي يميل بنا إلى التصديق فقبل أن نميل معه يتعين علينا أن نتيقن أنه غير خادع إذ كما أن الحقيقة محدثة فإن مصاحبة الوضوح لها محدثة كذلك فالثقة بها تقتضي معرفة واضحة وكونه كاملاً صادقاً وإلا امتنع لدينا كل سند للحقيقة فصدق الله ضمان الوضوح ومعنى الاثنين جميعاً أن بين العقل وبين الحقيقة مناسبة وملاءمة لأنهما من صنع الله.

٤٠ ــ العالم وقوانينه:

(١) بعد أن يطمئن ديكارت إلى وجود الله وصدقه ينتقل إلى وجود العالم ويسأل نفسه: هل الماديات موجودة؟ فيجيب بالإيجاب ويقدم الأسباب فأولاً هذه الأشياء ممكنة والله يستطيع إحداث الممكنات ثم إن فيّ قوة حاسة هي قوة انفعالية تتطلب قوة فعلية تثير فيها أفكار المحسوسات وهذه القوة الفعلية ليست في فإني جوهر مفكر وليست هذه القوة مفكرة وإذن فهي خارجة عني على أنها قد تكون إما جسماً حاصلاً بالذات على ما أتصوره في المحسوسات أو

تكـون الله الحاصـل عليه على نحـو أسمى، فما هي؟ إني أحس في نفسي ميـلاً طبيعياً إلى الاعتقـاد بأشيـاء جسمية ومـا دام هـذا الميـل طبيعيـاً فهو صـادر عن الله والله صادق فـلا بـد أن يكـون خلق أشيـاء مقـابلة لأفكاري إن طبيعتي تعلمني أن لي جسمـاً وأن أجسامـاً أخرى تحيط بي وأن هـذه الأجسام مختلفـة فيما بينهـا تحدث فيّ إدراكـات مختلفـة ولـذات وآلامـاً. فلن أكتـرث بعــد الآن لأخـطاء الحـــواس وخيـالات الأحلام فـإن مراجعـة الحواس بعضهـا ببعض ومـراجعتهـا بالذاكرة والعقل تبدد الخوف من الخـطأ في الإدراك الحسي وكذلـك تتميز اليقظة باتساق الإحساسات فيمـا بينها ويتميـز المنام بـاضطراب التصورات. هذه قرائن لا يمكن أن أخطىء فيهـا وقد علمت أن ليس الله خادعاً.

(ب) المـاديات مـوجودة إذن ولكن على أي نحـو؟ هنا يجب أن أراجـع أفكاري بكـل حذر حتى يقتصـر تصديقي على مـا أراه واضحاً متميـزاً فإن أفكـاري إنما تصـدر عن الله من حيث ما فيهـا من وضوح والله إنما يحدث من موضوعات الأفكار ما يتصور بوضوح ليس غيـر وما أتصوره واضحاً في الأشياء يرجع إلى أنها امتداد فحسب وباقي ما يبـدو في الإحساس فهـو صادر عن فكـري: الضوء واللون والصـوت والـرائحة والـطعم والحرارة كـل هذه انفعـالات ذاتية أفكـار غـامضـة أضيفها خطأ لذلك الميل الطبيعي وأتخـذها أسـاساً لمعـرفة مـاهيات الأجســام وليس في الأجسام شيء يشـابهها وليس لهـا من غايـة سوى إرشـادي إلى النافـع والضار فـأكيف مواقفي في الحيـاة تبعـاً لـذلـك فديكارت يستبعد «الكيفيات الثانويـة»، ويستبقي «الكيفيات الأوليـة» مع كونها جميعاً إحساسات وانفعالات مستنداً إلى مفهوم فكرة المـادة

وإلى صدق الله.

(جـ) هـذه المادة الهنـدسية لا متنـاهية المقـدار من حيث إنه يستحيل وضع حد للامتداد وديكارت يقول هنا على الامتداد المتخيل لا الامتداد المعقول فإن المخيلة لا تقف عند حد في تخيلها إذ إنها لا تتخيل إلا المحسوس أمـا العقل فيستـطيع الحكم بـوجود الحـد متى علم أن المادة الموجودة بالفعـل متشكلة بالضـرورة ومن ثمة محـدودة بالضرورة وهذه المادة الهندسية مقسمة إلى أجزاء غيـر متناهيـة فليس هناك جواهـر فـردية أو أجـزاء لا تتجزأ من حيث إن كـل امتداد مهمـا صغر قابـل للقسمة إلى جـزأين وهكذا إلى غيـر نهايـة. وهذه المـادة الهندسية ملاء لا يتخلله خلاء لأن الخلاء امتداد والامتـداد مادة (عنـد المخيلة كما تقدم) بحيث تفسر كل حركة بأن الجسم المتحرك يـطرد الجسم المجاور له ليحل في مكانه وهكذا إلى ما لا نهاية فالحركة في العالم دائرية. والمادة متحركة حركة متصلة: حـركها الله منـذ الخلق وشـرع للحـركـة قـوانين. هـذه القـوانين تستنبط من فكـرة ثبـات الله وأولها: «إن كل شيء يبقى على حـاله طـالما لم يعـرض له مـا يغيره» «ومن هذا القانون يلزم قانونان أحدهما: أن مقـدار الحركـة (المحدثـة عند الخلق) يبقى هو في العـالم لا يزيـد ولا ينقص» والآخر «أن كـل جسم متحرك فهو يميـل إلى الاستمرار في حـركته على خط مستقيم» «وهذا قانـون القصور الـذاتي وديكارت أول من وضعـه عن بينة وقـد يكون وصل إليه بتأثير كيلر. هذه القوانين الثلاثـة تنطوي على جميـع قوانين الحركة وكلها ثابتة بثبات الله فهنا أيضـاً يلجأ ديكـارت إلى الله لكي يقيم أركان علمه الطبيعي ولكن هل يمنـع ثبات الله من حـدوث التغير في الطبيعـة؟ ومن يدرينـا لعل الله أراد بـإرادة واحدة أن تـوجد

قوانين معينة وقتاً ما ثم أن تحل محلها قوانين أخرى؟.

(د) وكان من فعل الحركة في المادة على مقتضى القوانين أن تكونت السماء والأرض والسيارات والمذنبات والشمس والنجوم الثوابت والضوء والماء والهواء والجبال والمعادن والنباتات والحيوانات والأجسام الإنسانية تكونت كلها بمحض فاعلية الحركة في الامتداد دون أي شيء من تلك الكيفيات والقوى والصور الجوهرية التي أضافها أرسطو والمدرسيون إلى المادة ودون علل غائية فليس لهذه العلل محل في العلم الطبيعي وأنى لنا أن نكشف عن غايات الله والله على كل حال لم يتوخ غاية وإنما رتب الأشياء بمحض إرادته الحرة فالأجسام آلات ليس غير بما فيها النبات والحيوان وجسم الإنسان. أما أن الحيوان عاطل من العقل فدليله أنه لا يتكلم ونحن نشاهد أن الكلام لا يقتضي إلاّ قليلاً من العقل وإذا كان بعض الحيوان يفوق الإنسان مهارة في بعض الأفعال فإنه لا يبدي شيئاً من تلك المهارة في أفعال أخرى كثيرة فما يفوقنا فيه لا يدل على عقل وإلا لكان حظه منه أكبر من حظنا ولأجاد سائر الأفعال ولكنه يدل على أن لا عقل له وأن الطبيعة هي التي تعمل فيه كذلك ليس للحيوان شعور وعاطفة لأن العاطفة ضرب من الفكر. وقد ظن ديكارت أن رأيه هذا تأيد باكتشاف وليم هارفي للدورة الدموية سنة ١٦٢٨ أي حين بيّن هذا العالم أن الدم لا يجري في الجسم بقوة ذاتية بل إن انقباض القلب هو الذي يدفعه فاعتقد ديكارت أن قوانين الحركة تنطبق أيضاً على الجسم الحي وأن في الأعصاب «أرواحاً حيوانية» هي أدق أجزاء الدم وأسرعها حركة بحركاتها تفسر جميع الأفعال الحيوية الجسمية ومثل هذه الأفعال مثل حركاتنا اللاإرادية

كمد اليدين إلى أمام في حركة السقوط فإنها حادثة عن تحرك الأرواح الحيوانية بتأثيرات غير مشعور بها فإذا كان الحمَل يهرب عند رؤية الذئب فذلك لأن الأشعة الضوئية الصادرة عن جسم الذئب إلى عين الحمل تحرك عضلاته بوساطة تيارات الأرواح الحيوانية ويمكن تفسير عودة السنونو في الربيع كما نفسر دق الساعة في فترات رتيبة وإذن فجميع الأجسام آلات دقيقة الأجزاء كثيرة التعقيد عجيبة الصنع ولكنها آلات على كل حال تعمل بالحركة فحسب. والعالم في مجموعه آلة كبرى أو علم الميكانيكا متحقق بالفعل ولئن فاته بها الألوان ونغم الأصوات وشذى الروائح وكل ذلك الجمال الذي تتوهمه فيه الفلسفة الناسجة على منوال أرسطو والذوق العام فقد استعاض عنه معقولية طالما نشرتها تلك الفلسفة فأعياها البلوغ إليها إذ قد أضحت الأجسام شبيهة بالأشكال الهندسية معقولة كلها دون غموض ولا خفاء ولكنها لم تصبح كذلك إلا بإرادة الفيلسوف الذي أفرغها مما فيها من قوة وحياة وردها أشكالاً جوفاء.

٤١ ــ النفس والجسم:

(ا) بقي على ديكارت وقد استعاد يقينه بوجود الأجسام بما فيها جسمه أن يخطو خطوة أخيرة ويفحص على طبيعته هو إنه مؤلف من نفس وجسم أي من جوهرين متمايزين متضادين (النفس روح بسيط مفكر والجسم امتداد قابل للقسمة ليس في مفهوم الجسم شيء مما يخص النفس وليس في مفهوم النفس شيء مما يخص الجسم وقد أشك في وجود جسمي وسائر الأجسام دون أن يتأثر بهذا الشك وجود فكري ونفسي. لذا لا يأتي العلم بالجسم إلا في هذا الموضع

كما يقتضي المنهج وإن كان النفس والجسم في واقع الأمر متضامنين يؤلفان موجوداً واحداً فإن المنهج يقضي بأن تتسلسل الأفكار بنظام إلى حد أن نفترض نظاماً بين الموضوعات التي لا تتالى بالطبع» وإن المبدأ التصوري يقضي بأن نذهب من أفكارنا إلى موضوعاتها بحيث لا يمكن أن تختلف الموضوعات على الأفكار ولا أن يوجد في الواقع نفس وجسم يختلفان عن تصورنا للنفس والجسم ومن أين جاء ديكارت بتعريف النفس والجسم؟ إنه يضع التعريف من عند نفسه لا من ملاحظة الكائنات الحية ولا يريد أن يعلم أن الجسم وإن كان عديم القدرة على التفكير فقد يكون شرطاً للتفكير ومن ثمة قد يكون متصلاً بالنفس ضرباً من الاتصال أوثق من الذي يرضى به الفيلسوف الأفلاطوني وقد اعتقد ديكارت أنه بهذا الفصل التام بين النفس والجسم أسقط المادية وأقام الميتافيزيقا. ولكن هذا الفصل الذي ينكر النفس على الحيوان ويجعل من البيولوجيا فرعاً من الميكانيكا قد يؤدي إلى إنكار النفس على الإنسان ورد التعقل إلى الإحساس المشاهد في الحيوان فتسقط الروحانية وتسقط الميتافيزيقا من حيث إنها لا تقوم على الحس بل على العقل وسنرى كثيرين من الفلاسفة يستخرجون هاتين النتيجتين ويردون على ديكارت بنفس أقواله..

(ب) بيد أن ديكارت يستدرك فيقول: إن طبيعتي تعلمني أني لست حالاً في جسمي حلول النوتي في السفينة ولكني متحد به اتحاداً جوهرياً يكون كلاً واحداً بحيث لو جرح جسمي فلست اقتصر على إدراك الجرح بالعقل ولكني انبه بالألم. فالألم والجوع والعطش وسائر الانفعالات لا تنال النفس بما هي كذلك وإنما هي ناشئة من

اتحـاد النفس والجسم واختـلاطهمـا ويقـال مثـل هـذا عن المعـرفـة الحسيـة والحركـات المنعكسة والأحـلام والتخيل والتـذكـر[1]. عجبـاً يستعيـر ديكارت ألفـاظ أرسطو الـذي ينكر على أفـلاطـون أن تكـون النفس في الجسم «كـالنوتي في السفينـة» والذي يؤكـد اتحـاد النفس والجسم «اتحاداً جوهرياً» فكيف يفسر ديكارت هـذا الاتحاد؟ الـواقع أنـه يذعن هنـا مكرهـاً لشهادة الـوجدان وأن مـذهبه ثنـائي لا يـطيق الـوحـدة بحـال. في مـواضـع كثيـرة يتكلم عن النفس والجسم كـأن النفس حالّة في الجسم مجرد حلول وهو يعين لها فيه مكاناً ممتـازاً هو الغـدة الصنوبـرية «حيث تقـوم النفس بوظـائفها بنـوع أخص منها في سـائر الأجـزاء وتنتشر قـوتها في الجسم كله» وإنمـا وضعهـا في هـذا الجزء من الدماغ لأنه رأى فيه المكان الملائم لقبول الحركة وتوجيهها أي في وسط الدماغ وفـوق القناة التي تمـر منها الأرواح الحيـوانية من تجاويف مقدم الدماغ إلى تجاويف مؤخرة. فكلما أرادت النفس شيئاً «حركت الغدة المتحدة بها الحـركة الـلازمة لإحـداث الفعل المتعلق لتلك الإرادة». أمـا الجسم فيؤثر في النفس بـأن يبلغ إليها الحـركات الواقعة عليه والحادثة فيه فتترجمها هي ألواناً وأصواتاً وروائح وطعومـاً ورغبات ولذات وآلامـاً ولا ندري كيف تتم هـذه الترجمـة ولم تحس النفس الجـوع والعطش وتحس ألمـاً من جرح بـدل أن تـدرك مجـرد إدراك أن بالجسم جرحاً وأن به حاجة إلى الطعام والشراب وماذا يصير بمبدأ القصور الذاتي: إن النفس روح فلا تنالها الحـركة وعلى ذلـك فـالحركـة الجسمية حـركة فـانية فـإذا سلمنا أن النفس تحـرك الغـدة

---

(١) كتاب «انفعالات النفس» «فقرات ١٢، ١٣، ٢٤، ٢٧، ٤٢».

الصنوبرية قلنا بحركة جديدة غير ناشئة من حركة سابقة ومبدأ القصور الذاتي يحول دون تصور الحركة تفنى أو تخلقَ وقد قال ديكارت رداً على اعتراض أو سؤال: إن النفس لا تخلق حركة بل توجه الأرواح الحيوانية ولكن التوجيه أو التغيير في الاتجاه يقتضي حركة فيخالف مبدأ القصور الذاتي على أن ديكارت يقول إنه هكذا رتبت الأمور لخير الإنسان وحفظ كيانه أي هكذا رتبها الله فيعود ديكارت إلى الله مرة أخرى للخروج من مأزقه كما كان التراجيديون اليونان يقحمون الآلهة في المواقف الحرجة وتلك هي الكلمة الأخيرة في المشكلة إذ يستحيل تصور اتحاد حقيقي بين جوهرين تامين وتصور تفاعل حقيقي بين جوهرين متضادين.

(حـ) ولديكارت كلمة أبلغ دلالة على هذه الاستحالة. ألحت عليه الأميرة اليزابيث أن ينجدها بالتعليل الشافي. فأفاض في القول دون أن يأتي بشيء جديد بل إن هذه الإفاضة تنم عن حيرة شديدة وانتهى بالاعتراف بأن المسألة لا تحتمل حلاً عقلياً قال: «تعلم النفس بالعقل ويعلم الجسم بالعقل كذلك ولكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل تعاونه المخيلة. أما اتحاد النفس والجسم فلا يعلم إلا علماً غامضاً بالعقل والمخيلة ويعلم علماً واضحاً بالحواس وهو أمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس ويستطيع الفلاسفة أن يدركوه إذا هم كفوا عن التعقل والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة وللأحاديث الجارية» وأردف ذلك بقوله: «لا يلوح أن باستطاعة العقل الإنساني أن يتصور بجلاء وفي نفس الوقت تمايز النفس والجسم واتحادهما إذ إن ذلك يقتضي تصورهما شيئاً واحداً وشيئين وهذا تناقض» وهذا اقرار صريح بالعجز والفشل لذلك نرى نظرية ديكارت في النفس والجسم

خير نظرياته بياناً لما يميز مذهبه من تركيب صناعي إنها ضعيفة إلى حد التناقض بإقرار الفيلسوف نفسه وعندها يتحطم المنهج الجديد في يد صاحبه وإن في هذا الاخفاق لعبرة فهو يدلنا على عاقبة قلب نظام المعرفة الإنسانية ومحاولة إخضاع الوجود لمنهج يفرض عليه فرضاً بدل اخضاع الفكر للوجود إن الوجود أصلب من أن يلين بنظريات وهو لا يلبث أن يتأثر بنفسه منها ويبين تهافتها. أليس غريباً أن نسمع ديكارت «العقلي» المقيد بالعقل إلى غير حد يدعونا إلى اطراح العقل والاسترسال مع الحياة وأحاديث الناس في مسألة هي من الأهمية الفلسفية بأعظم مكان؟ وهل هناك تأثر أبلغ من هذا؟ وإذا ذكرنا أن كيلر وجليليو ثم نيوتن من بعدهما اكتشفوا بالتجربة قوانين مضبوطة فكانت تسمح لهم بتوقع الظواهر وتقودهم إلى مكتشفات جديدة بينما القوانين (غير الصحيحة) التي فرضها ديكارت على الطبيعة لم تكن تفسر الأشياء إلا تفسيراً إجمالياً ولا تسمح بأي توقع إذا ذكرنا ذلك كان لنا منه مثال آخر على تأثر الطبيعة من المتجبرين عليها وسخريتها منهم.

تعقيب على المذهب:

(١) نستطيع الآن أن نرى أن العلم الطبيعي الرياضي مفتاح المذهب كما أن الشك في ضرورة الحقيقة مفتاح المنهج (٣٥ جـ) تقدم لنا الرياضيات المثل الأعلى للعلم ذلك العلم الذي ينزل من المبادىء إلى النتائج فيبين علة النتائج في مبادئها ويرضي العقل تمام الرضى كان أفلاطون يصبو إلى هذه الغاية ويحاول

تحقيقها وكان أرسطو يعتبرها كذلك الغاية القصوى ولكنه فطن إلى أن العلم الطبيعي نوع آخر من العلم هو العلم «الأني» المكتسب بالاستقراء يأتي في المرتبة الثانية لأنه يقتصر على القول بأن الشيء كذا دون بيان العلة في أكثر الأحيان ولكنه العلم الملائم لطبيعة معرفتنا التي تبدأ بالمحسوس وتتأدى منه إلى المعقول. ولم يوفق ديكارت إلى مثل اتزان أرسطو وتواضعه فقد غلا في طلبه المعقولية وأراد أن يكون علمنا كلهعقلياً أو لا يكون أصلاً فأحال العالم الطبيعي علماً رياضياً بحتاً. وذهب في ذلك إلى حد افتراض قوانين كان يعلم عدم مطابقتها للواقع ولكنه افترضها ولكي يمكن أن تقع الأشياء تحت الفحص الرياضي والرياضيات لا تنظر في غير الأعداد والأشكال فمتى رددنا العلم الطبيعي إلى الرياضي رددنا الأجسام الطبيعية إلى أشكال هندسية ورددنا أفعالها إلى حركات آلية تقاس ويعبر عنها بأعداد سواء في ذلك الأفعال الحيوية والأفعال الجمادية على ما بين الطائفتين من تباين فيلزم عن ذلك أن الإحساس ذاتي وأن لا شبه بينه وبين علته الخارجية.

(ب) يضاف إلى ما تقدم أن تصور الأجسام الخارجية آلات أي مركبات صناعية خلواً من كل طبيعة أو ماهية يحملنا على استبعاد المنطق القديم القائم على أن الموجودات طبائع وماهيات لها خواص وأعراض فلا يبقى هناك مجال لتحليل الأشياء إلى أجناس وأنواع وإنما تحل إلى أجزاء حقيقية كأجزاء الآلة فلا نقول «الإنسان حيوان ناطق» بل نقول «الإنسان نفس وجسم» وديكارت يستبعد بالفعل الحكم الأرسطوطالي (وهو إسناد محمول إلى موضوع أو وصف شيء بشيء) ويستعيض عنه بمعنى آخر للحكم هو أنه اعتقاد الإرادة بوجود

خارجي لموضوع فكرة ما. وإن من ينعم النظر في «قواعد تدبير العقل» يرى في ديكارت واحداً من الاسميين أولئك الفلاسفة الحسيين الذين ظهروا في القرن الرابع عشر وكانوا أول الخارجين على الفلسفة الأرسطوطالية فإن ديكارت يعتبر المعاني الكلية أسماء جوفاء ويستعيض عنها بما يسميه الطبائع البسيطة ويستعيض عن منطق أرسطو بمنهج الرياضيين. ويلزم من ذلك (كما تنبه إليه الحسيون القدماء منهم والمحدثون) أن ليس هناك حقائق ضرورية فينشأ لدينا سبب آخر للشك في العقل شكاً حقيقياً لا منهجياً ويمكن أن نقول إن الفلسفة الحديثة كلها اسمية مثل ديكارت.

(جـ) بهذا المذهب أحدث ديكارت انقلاباً خطيراً في عالم الفكر فأولاً قد غير نظر العقل لطبيعته كان القدماء يعتقدون أن العقل يدرك الوجود فأصبح العقل منعزلاً في نفسه وأخذ الفلاسفة من بعده بهذه التصويرية فأنكروا العالم الخارجي ولم يكن ديكارت قد آمن به إلا بمخالفته للمبدأ التصوري ولم يؤمن به إلا هزيلاً ضئيلاً على ما رأينا وأنكروا العلية فاعلية وغائية وأنكروا الجوهر والنفس والله. وفي الحق إذا كنا لا ندرك سوى تصوراتنا فلا سبيل إلى تجاوزها وهذا الفصل بين الفكر والوجود استتبع الفصل بين العلم الواقعي والفلسفة فعاد العلم لا يعرف له موضوعاً غير الامتداد والحركة وحصرت الفلسفة دائرتها في الفكر فأصبحت تأليفاً ذاتياً أو نوعاً من الفن وانقسم المفكرون طائفتين: واحدة تأخذ بالعلم فترد الفكر إلى حركة مادية وأخرى تنحاز إلى الفلسفة فترد المادة والحركة إلى الفكر وما تزال هذه الثنائية والمشكلات الناجمة عنها قائمة إلى اليوم.

(د) وغير ديكارت معنى الوضوح والمعقولية فأصبح العقل المنعزل في ذاته القانون الأكبر والأوحد «لا يسلم شيئاً إلا أن يعلم أنه حق» أي إلا أن يعقله هو ويركبه بأفكار واضحة هي في الواقع أفكار سهلة فإن استعصى عليه شيء أنكره وقد رأينا ديكارت يذهب من الفكر إلى الوجود ويتصور الأشياء على مثال أفكاره ويمحو منها القوة والحياة اكتفاء بالحركة الآلية. فكان ديكارت أول من حرر العقل من سلطان الوجود وأعلن أن الفكر يكفي نفسه بنفسه ولا يخضع لشيء سواه فقلب الوضع الطبيعي الذي يجعل العقل الإنساني تابعاً للوجود ومحتاجاً إلى التعلم من السلف وأقام «الفردية» على أساس فلسفي بعد أن كانت مجرد عصيان وتمرد. تلك الفردية التي تحمل الشخص على أن يظن نفسه أهلاً للحكم على الأشياء بنفسه كأن ليس هناك عقول غير عقله فتورث الفوضى العقلية وعلى أن يجعل من نفسه مركزاً تدور حوله الأسرة والمجتمع فتورث الفوضى الخلقية والاجتماعية وقد كان العصر يضطرب بهذه الفردية التي تنفر من كل سلطان في العلم والفلسفة والدين وبالعلم الآلي الذي يرمي إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لتحقيق سعادة الإنسان على وجه الأرض وكان يلتمس طريقة إلى توضيح هاتين النزعتين وتسويغهما فلما جاء ديكارت أحسهما إحساساً عميقاً وساهم في العلم مساهمة خصبة ووضع فلسفة تؤيده وتحميه وترفع الفردية من مستوى العاطفة والإرادة الغامضة إلى مستوى الحق والقانون فوضع دستور الفكر الحديث واستحق أن يدعى أبا الفلسفة الحديثة.

٤٢ ـ ذيوع فلسفة ديكارت:

(ا) في حياة ديكارت انتشرت فلسفته في اوروبا بأسرها وأضحت بعد مماته معيناً يستقي منه الأنصار وهدفاً يرميه الخصوم. ففي فرنسا كانت الصالونات تتندر ببعض نظرياتها وتعابيرها حتى إن موليير تناولها على المسرح بينما كان اللاهوتيون الأرسطوطاليون في الجامعة وخارجها ينددون بها ويحضون السلطة المدنية على تحريمها وكان الأوغسطينيون يناصرونها ويحملون على أرسطو وفي هولندا كان النزاع عنيفاً. وقام من بين الاساتذة البروتستانت نفر يعارضها ويرى فيها خطراً على الدين. وفي ألمانيا وإيطاليا ظهرت كتب تعارضها وتحبذها.

(ب) من بين المذكورين من مخالفيها بيير جاندي (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) وهو قسيس فرنسي علم الفلسفة والرياضيات واشتغل بالطبيعيات والفلك وكان معجباً بجليليو متأثراً به. نشر في شبابه نقداً شديداً للفلسفة المدرسية واصطنع مذهب أبيقور أخذا عن لوكريس وكان أحد الذين عرضت عليهم «تأملات» ديكارت فدون عليها الاعتراضات. لما كان حسياً في مسألة المعرفة جرياً مع أبيقور فقد عارض نظرية ديكارت في المعاني الفطرية وبخاصة معنى الله قائلاً إن الله لا يعقله عقل مقصور على الصور الحسية وعارض ديكارت في إنكاره الجوهر الفرد فقال إن القسمة إلى غير نهاية ممكنة من الوجهة الرياضية غير ممكنة من الوجهة الطبيعية فلقسمة المادة حد معين لا تتجاوزه والجواهر يفصل بينها خلاء وإلا استحالت الحركة وعارض ديكارت في تفاصيل العلم الطبيعي أي في تفسيراته

للظواهر ولكنه لم يمضِ مع أبيقور إلى نتائجه الأخيرة بل أضاف إلى مذهبه المادي مذهباً روحياً يقول بالله والنفس الناطقة ويستثنيها من المبدأ القائل إن جميع العلل مادية: ذلك بأن نظام العالم يمنع من الاعتقاد بأنه وليد حركات اتفاقية وأن الأخلاق والدين يقضيان بأن يوجد في الإنسان نفس لا جسمية عاقلة حرة.

* . * . *

ثبت المراجع

(أ) العربيــة :

١ ــ الفلسفـة نشأتهـا وتطورهـا، د. نـازلي إسمـاعيـل، طبعـة القاهرة سنة ١٩٨٣ .

٢ ــ مجلة المقتطف سنة ١٩٣٧ .

٣ ــ المقال في المنهج لديكارت .

٤ ــ مبادىء الفلسفة لديكارت .

٥ ــ أسس الفلسفة - توفيق الطويل .

٦ ــ منابع المعرفة وأدواتها عند العقليين والتجريبيين .

٧ ــ تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم .

٨ ــ المذهب في فلسفة برجسون - مراد وهبة .

٩ ــ ما بعد الطبيعة لديكارت .

١٠ ــ ديكارت الفيلسوف المقنع .

١١ ــ «هليو» ديكارت عالماً .

١٢ ــ ديكارت لعثمان أمين .

١٣ ــ رواد المثالية لعثمان أمين .

١٤ ــ دراسـات في الفلسفـة الحـديثـة والمعـاصـرة ـ يحيى هويدي.

١٥ ــ نوابغ الفكر الغربي ـ نجيب بلدي.

١٦ ــ هاملان ـ مذهب ديكارت.

١٧ ــ كتاب في المنهج لأكتيوس.

١٨ ــ رسالة ديكارت إلى الأب مرسين.

١٩ ــ رسالة ديكارت إلى الأب فاتييه.

٢٠ ــ خلاصة الفلسفة التوجيهية ـ إبراهيم شديد الشرقاوي.

٢١ ــ ملاحظات على الاعتراضات السبعة ـ آدم وتانري.

٢٢ ــ انفعالات النفس «رسالة» لديكارت.

٢٣ ــ فكر ديكارت للخضيري.

٢٤ ــ مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ـ سنة ١٩٥٤.

٢٥ ــ فلسفة الجمال ـ محمد علي أبو رّيان.

٢٦ ــ قصة الفلسفة ـ ولْ ديورَانت.

٢٧ ــ الفلسفة عند اليونان ـ أميرة حلمي مطر.

* . * . *

(ب) الأجنبيـة:

(1) Descartes: Oeuvres et letters - La Plèiade, Paris 1952.

(2) La Revue de synthèse, Paris 1951.

(3) Decartes: Discours de la Methode Flammarion 1930.

(4)Ibid.

(5) Regulae ad. directionem ingent
(6) N. Maccoll - The Greek sceptics.
(7) Hicks, stois - Epicareea.
(8) CF - Zeller, Stories, Epicureans.
(9) Kalp Intr. To philosophy.
(10) Perrg Approach to philosophy.

[تم فهرس المراجع والكتاب بتوفيق الله
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم]

فهـــرس الكتـــاب

الموضـوع	الصفحـة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضـوع	الصفحـة

***